Witulski, Thomas

Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalypse

Göttingen 2007

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

Herausgegeben von
Dietrich-Alex Koch, Matthias Köckert,
Christopher Tuckett und Steven McKenzie

Band 221

Vandenhoeck & Ruprecht

Thomas Witulski

Die Johannesoffenbarung und Kaiser Hadrian

Studien zur Datierung der neutestamentlichen Apokalpyse

Vandenhoeck & Ruprecht



Birgit

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-525-53085-6

Druck- und Bindung: ⊕ Hubert & Co., Göttingen.

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Vorwort

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um den „neutestamentlichen" Teil meiner Studie „Hadrian oder Christus? Untersuchungen zur Frage der Datierung der neutestamentlichen Johannesapokalypse", die von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster im Wintersemester 2004/2005 als Habilitationsschrift angenommen worden ist. Die in ihr zu untersuchende Fragestellung erforderte es, sich vor der eigentlichen Exegese der Apokalypse zunächst umfassend mit der historischen Entwicklung der kultisch-religiösen Verehrung der römischen Kaiser in der Provinz *Asia* von Augustus bis zu Antoninus Pius auseinanderzusetzen. Die Ergebnisse dieser ausschließlich historischen Forschungen liegen unter dem Titel „Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz *Asia* von Augustus bis Antoninus Pius" in der Reihe NTOA vor, die Ergebnisse der Exegese ausgewählter Texte der Apk, die an die zuvor geleistete historische Arbeit anknüpft und auf sie aufbaut, jetzt hier.

Daß aus meiner Idee, die Frage nach der Datierung der Johannesapokalypse neu aufzurollen, ein Habilitationsprojekt und schließlich eine Habilitationsschrift geworden sind, habe ich zunächst meinem ehemaligen Chef, Prof. Dr. D.-A. Koch, zu danken. Durch sein Angebot, eine Assistentur an seinem Lehrstuhl zu übernehmen, eröffnete er mir überhaupt erst die Möglichkeit, mich intensiv mit der Fragestellung zu beschäftigen. Darüber hinaus begleitete er den Fortgang der Arbeit mit großem eigenen Interesse, zahlreichen sachlichen Hinweisen und außerordentlich hilfreicher, konstruktiver und weiterführender Kritik. Schließlich haben nicht zuletzt auch sein persönliches Wohlwollen und das ausgezeichnete menschliche Miteinander, das am Lehrstuhl insgesamt herrschte, ihren Teil zum Gelingen der Arbeit beigetragen. Wichtige und hilfreiche Erkenntnisse verdanke ich darüber hinaus dem im Dezember 2004 verstorbenen Prof. Dr. J.-W. Taeger, dem Inhaber des Nachbarlehrstuhls, der sein als Apokalypsespezialist erworbenes gründliches Wissen über das letzte Buch des neutestamentlichen Kanons in zahlreichen Gesprächen mit mir teilte, und dem Direktor des Institutum Judaicum Delitzschianum, Prof. Dr. F. Siegert, von dessen weitreichender historischer Gelehrsamkeit und umfangreicher Kenntnis der antiken christlichen und paganen Literatur ich mehr als einmal profitieren konnte. Zudem sind viele Hinweise aus seinem Zweitgutachten in die Arbeit eingeflossen. Nicht unerwähnt bleiben sollen hier auch die Mitglieder

des neutestamentlichen Doktoranden- und Habilitandenkolloquiums, hier zunächst Prof. Dr. M. Rese, dann aber auch PD Dr. A. Reichert, PD Dr. M. Vogel, Dr. J. Dochhorn, Dr. J. Kalms (†), Dr. S. Schewe, Dr. D. Schinkel, Dr. C. deVos, D. Bienert und M. Dorn, mit denen ich zahlreiche Einzelfragen und -probleme diskutieren konnte und die mich in zahlreichen Gesprächen immer wieder neu ermutigten. Ihnen allen sowie auch den Hilfskräften W. Hunger, M. Helmert und D. Pflüger, die die Mühe des Korrekturlesens auf sich genommen haben, sei für ihre stets bereitwillige Hilfe herzlich gedankt. Schließlich danke ich den Herausgebern der Reihe NTOA, Prof. Dr. M. Küchler, Prof. Dr. P. Lampe und Prof. Dr. G. Theissen; sie haben mir sehr entgegenkommend die Möglichkeit eröffnet, die Ergebnisse meiner historischen Forschungen in der von ihnen verantworteten Reihe veröffentlichen zu können.

Last but not least danke ich meinen Kindern Lukas und Sharon, die während der Arbeit an der Habilitation sicherlich nicht immer zu ihrem Recht gekommen sind, und insbesondere meiner Frau Birgit, die während dieser Zeit für sich selbst auf vieles verzichtet hat. Wieviel ich ihr zu verdanken habe, vermag durch Worte kaum ausgedrückt zu werden. Ihr sei dieses Buch in Dankbarkeit gewidmet.

Billerbeck, im Mai 2007 Thomas Witulski

Inhalt

Teil I: Einleitung und Forschungsgeschichte

1. Einleitung

Thema der vorliegenden Arbeit ist die Frage, wann die Apokalypse des Johannes verfaßt worden ist. Wie ein Blick in die Forschungsgeschichte zeigen wird,[1] ist diese Frage in den letzten 20 Jahren der exegetischen Forschung wieder zu einer offenen Frage geworden. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts schien es zunächst so, als ob die Datierung der Abfassung der Apk in die Zeit zwischen 90 und 95 n.Chr., d.h. in das Ende der Regierungszeit Domitians, zu einem gesicherten Forschungsergebnis werden könnte.[2] Sowohl das altkirchliche Zeugnis, hier insbesondere eine Bemerkung des Kirchenvaters Irenaeus von Lyon zum Zeitpunkt der Schau der in der Apk niedergelegten Visionen,[3] als auch Nachrichten über offensichtliche Verfolgungen gegen die Christen auf Initiative des römischen Kaisers Domitian (81–96 n.Chr.) im letzten Drittel seiner Regierungszeit[4] ließen Alternativen zu dieser Datierung kaum mehr denkbar erscheinen.[5] Aber etwa seit 1985 wurde, nicht zuletzt veranlaßt durch neuere Erkenntnisse in der althistorischen Forschung,[6] dieses scheinbar gesicherte Forschungser-

---

[1] Vgl. hierzu unten 14ff.

[2] Vgl. hierzu etwa Aune, Apk I, lvii: „There are two different major opinions concerning the date when Revelation was written. From the late second century A.D. until the nineteenth century, and again (after the interval of a century of criticism) in the twentieth century, the prevailing opinion has been that Revelation was written toward the end of the reign of the Roman emperor Domitian (A.D. 81–96), i.e., ca. A.D. 95". Dies zeigen etwa die Ausführungen P. Vielhauers in seiner 1975 erstmals erschienenen „Geschichte der urchristlichen Literatur", 501–503. Vielhauer zieht eine andere als die Datierung der Apk in die Regierungszeit Domitians nicht einmal mehr in Betracht. So bietet er etwa keinerlei Verweise auf die im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durchaus vertretene These, die Apk sei in der Zeit um 68/69 n.Chr., also unmittelbar nach dem Ende der Regierungszeit des römischen Kaisers Nero, verfaßt worden. Vgl. hierzu auch die Äußerungen von K. Backhaus unten 22, A. 75.

[3] Vgl. hierzu unten 22f.

[4] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 69, A. 108.

[5] Diese beiden sind exakt die Argumente, die Vielhauer, Geschichte, 503 als ausschlaggebend für die Annahme der Datierung der Abfassung der Apk in domitianischer Zeit anführt. S.E. ist „die Apk [...] wahrscheinlich zu Beginn der sog. domitianischen Verfolgung (ca. 93–95 n.Chr) in Kleinasien entstanden".

[6] In neuerer Zeit wurde in der neutestamentlichen Forschung mehr und mehr deutlich, daß sich von jenem autorisierte Verfolgungsmaßnahmen gegen die Christen nicht nachweisen lassen, eine Erkenntnis, die in der althistorischen Forschung schon längere Zeit zuvor diskutiert worden ist. Vgl. hierzu etwa 1979 Bell, Date, 97 mit Verweis auf das 1925 erschienene Buch von Hardy,

gebnis von mehreren Seiten wieder in Frage gestellt.[7] Einerseits versuchte eine Reihe von Forschern, die im 19. Jahrhundert immerhin dominierende[8] und auch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durchaus noch häufiger vertretene Annahme, die Apk sei gegen Ende der Regierungszeit Neros bzw. im sog. „Vierkaiserjahr", d.h. 68/69 n.Chr., abgefaßt worden, neu zu begründen.[9] Andererseits bildete sich eine Gruppe von Exegeten, die eine bisher allerhöchstens im 19. Jahrhundert dann und wann einmal vorgeschlagene spätere Datierung der Apk in die Zeit der Kaiser Traian (98–117 n.Chr.) oder Hadrian (117–138 n.Chr.) in Erwägung zog.[10] Auf dem Hintergrund dieser neu angefachten Diskussion bezeichnete Pierre Prigent, immerhin der Verfasser eines umfangreichen neuen Kommentars zur Apk, die Frage der Datierung ihrer Abfassung als bislang „insuffisament étudiée".[11]

Diese hier skizzenhaft angedeutete Entwicklung der Forschung sowie die Äußerung Pierre Prigents zeigen, daß im Hinblick auf die Frage des Datums der Abfassung der Apk in der Gegenwart wiederum erneut bzw. möglicherweise immer noch Forschungsbedarf besteht – trotz der generationenlangen Bemühungen in der exegetischen Forschung. In der vorliegenden Arbeit soll nun ein neuer Versuch gewagt werden, diese Frage einer Klärung zuzuführen. Dabei bildet eine kritische Analyse der Forschungsgeschichte und der in ihr erkennbaren Argumente für die einzelnen unterschiedlichen Datierungsvorschläge die Basis weiterer Überlegungen.[12] Hierbei sind im wesentlichen drei unterschiedliche Gruppen von Forschungs-

---

Christianity and the Roman Government, 76, der die entsprechenden Konsequenzen formuliert: „E.G. Hardy sums up his chapter on the Domitianic persecution by admitting that it is ‚an account, be it remembered, which only pretends to rest on probbale and indirect evidence'. If that is the best that such an eminent scholar can say about his own theory and his consequent dating of the Apocalypse to 95–6, then perhaps it is not overly rash to suggest that another hypotheseis can account for the evidence at least as well, if not better", und 1992 Thompson, Apocalypse, 116: „It would be a mistake to interpret the Book of Revelation as a response to Domitian's supposed excessive claims to divinity or to a reign of terror at the end of Domitian's rule". Dies führte neben einer neuen Diskussion der Frage der Abfassungszeit auch zu einer neuen Debatte über ihren Abfassungszweck (vgl. hierzu unten 68ff).

[7] Diese Bewegung innerhalb der Forschung wird etwa von U. Schnelle in seiner Einleitung (in 5. Auflage 2004 erschienen) m.E. nur unzureichend berücksichtigt. Auf von der scheinbar gesicherten Datierung der Abfassung der Apk in die Zeit Domitians abweichende Hypothesen verweist Schnelle lediglich in einer Anmerkung (vgl. 563, A. 25), wobei aber wichtige Beiträge nicht erwähnt werden.

[8] Vgl. hierzu Engels, Apk, 9–15 und Karrer, Stärken des Randes, 394, A. 15. Ähnlich auch Aune, Apk I, lvii: „During much of the nineteenth century, however, the prevailing view held that Revelation was written between A.D. 64 (in response to the Neronian persecution) and A.D. 70, i.e. the destruction of Jerusalem".

[9] Vgl. hierzu unten 14ff.

[10] Vgl. hierzu unten 36ff.

[11] So in einer e-mail vom 25.02.2003.

[12] Sie wird im Abschnitt 2., unmittelbar im Anschluß an die hier unter 1. vorgelegten einleitenden Erwägungen, durchgeführt werden; vgl. hierzu unten 14ff.

ansätzen zu untersuchen, (a) diejenigen, in denen die Datierung der Abfassung der Apk in das „Vierkaiserjahr" 68/69 n.Chr. vertreten wird, (b) diejenigen, in denen die Datierung ihrer Abfassung im Zeitraum von 90–95 n.Chr., also gegen Ende der Regierungszeit Domitians, vorgeschlagen wird, und (c) diejenigen, in denen spätere Datierungen vorgetragen werden.

Bereits diese Grobeinteilung läßt erkennen, daß es wenig Sinn macht, im Rahmen einer solchen detaillierten Analyse chronologisch vorzugehen und die Positionen der einzelnen Forscher der zeitlichen Abfolge ihres Erscheinens entsprechend zu diskutieren. Vielmehr bietet sich hier eine systematische Untersuchungs- und Darstellungsform an, in der die für einen Datierungsansatz in der Forschung jeweils vorgeschlagenen Argumente gesammelt diskutiert und überprüft werden. Die kritische Analyse der Forschungsgeschichte (2.) wird daher in drei Abschnitte unterteilt: In einem ersten Abschnitt werden die Argumente für die Datierung der Abfassung der Apk in das „Vierkaiserjahr" 68/69 n.Chr. diskutiert (2.1), in einem zweiten Abschnitt die Datierung der Abfassung der Apk in die Zeit Domitians (2.2), und in einem dritten Abschnitt Vorschläge zur Datierung der Abfassung der Apk in die Zeit nach Domitian (2.3).[13]

Im Anschluß daran werden dann in einem dritten Hauptabschnitt des ersten Hauptteils (3.) zunächst der eigene methodische Ansatz und die aus diesem resultierenden weiteren Arbeitsschritte dargestellt (3.1 und 3.2). Diese Darstellung wird erst an dieser Stelle vorgelegt, weil sie sich aus der Analyse der Forschungsgeschichte und der Diskussion der einzelnen Argumente ergibt. Daran anschließend werden der geographische und der zeitliche Gesamtrahmen der Apk näher bestimmt, d.h. die Frage nach ihren Adressaten geklärt und eine erste Eingrenzung des möglichen Zeitraums ihrer Abfassung vorgenommen, um so zielgerichteter die in der Fragestellung der vorliegenden Arbeit enthaltenen historischen und exegetischen Fragen behandeln zu können (3.3). Den Abschluß dieses ersten Teils bilden dann Erwägungen zur literarischen Integrität der Apk (3.4).

---

[13] Der dritte Abschnitt 2.3 wird dann noch weiter zu untergliedern sein, um den inhaltlichen Differenzierungen innerhalb dieses Forschungsansatzes Rechnung zu tragen. Innerhalb des zweiten Abschnitts (2.2), in dem es um die Analyse der Argumente zugunsten der Datierung der Abfassung der Apk in domitianischer Zeit geht, kann angesichts der chronologischen Kohärenz der einzelnen Äußerungen eine solche Binnendifferenzierung unterbleiben. Die Diskussion der Vorschläge zur Datierung der Abfassung der Apk in die Zeit des Claudius (J. Stolt) bzw. in die Zeit Vespasians (S. Giet) kann hier übergangen werden, da diese beiden Datierungsversuche in der Forschungsgeschichte kaum rezipiert worden sind.

2. Darstellung und Kritik der wichtigsten Ansätze zur Datierung der Apk

2.1 Die Datierung der Apk in das „Vierkaiserjahr" 68/69 n.Chr.

Den neuesten Versuch, die Datierung der Abfassung der Apk in das „Vierkaiserjahr" 68/69 n.Chr. zu begründen, hat m.W. K. Berger[14] vorgelegt:

(a) Zunächst verweist er darauf, daß die für die Apk grundlegende Konzeption des Gegeneinanders von Messias und Antichrist die Vertrautheit von Verfasser und Rezipienten mit der *Nero redivivus*-Tradition voraussetze. Diese Tradition sei aber insbesondere „in den Jahren nach Neros Verschwinden populär"[15] gewesen.[16]

Dem stehen folgende Beobachtungen entgegen: (1) Noch 20 Jahre nach dem Tode Neros eignete dieser Tradition augenscheinlich so viel Lebendigkeit, Popularität und Anziehungskraft, daß, wie Suetonius berichtet,[17] ein Unbekannter durchaus ernsthaft den Versuch unternehmen zu können meinte, als *Nero redux* bzw. *redivivus*[18] um die Herrschaft über das *imperium Romanum* oder zumindest über dessen östlichen Teil zu kämpfen. (2) Daß die Frage nach dem Schicksal Neros offensichtlich auch in späterer Zeit noch die Menschen beschäftigte, bestätigt Dio Cocceianus (Chrysostomos).[19] In seiner zwischen 90 und 110 n.Chr. verfaßten 21. Rede[20]

---

[14] In seinem 1994 erschienenen Buch: Theologiegeschichte des Urchristentums, 570f; neuer, aber nicht mit neuen Argumenten lediglich Slater, Dating, 252ff.

[15] Theologiegeschichte, 570. Die Popularität des Mythos vom *Nero redivivus* im Jahr 69 n.Chr. sieht Berger bei Tacitus, *hist.* II 8, bei Zonaras XI 15 und bei Cassius Dio LXIV 9 belegt. In späteren Jahren spiele dieser Mythos noch einmal um 80 n.Chr. und „dann nur noch in Ausnahmefällen" (570), etwa zur Zeit Traians, eine Rolle. So auch Wilson, Domitianic Date, 599.

[16] Darüber hinaus weist Bell, Date, 97f darauf hin, daß die auf das erste der beiden in Apk 13 erwähnten θηρία bezogene Angabe καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην εἰς θάνατον, καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη. Καὶ ἐθαυμάσθη ὅλη ἡ γῆ ὀπίσω τοῦ θηρίου (Apk 13,3) den Bezug auf Nero erfordere.

[17] Vgl. hierzu Suetonius, *Nero* 57. Der Bericht des Suetonius läßt darauf schließen, daß die Parther diesen Mann zumindest am Beginn seiner Wirksamkeit maßgeblich unterstützten. Dies legt die Vermutung nahe, daß die Parther aus ihrer Sicht diesen auf der Tradition von der Wiederkehr des Nero beruhenden Plan als erfolgversprechend eingestuft haben. Das bedeutet zugleich, daß sie davon ausgegangen sind, daß diese Tradition zumindest in Teilen des *imperium Romanum* noch lebendig und wirkmächtig gewesen ist.

[18] Zur m.E. notwendigen begrifflichen Unterscheidung zwischen der Tradition des *Nero redux* und der Tradition des *Nero redivivus* vgl. etwa Aune, Apk II, 738. Nach Aune beschreibt die Tradition des *Nero redux* lediglich das Faktum der Wiederkehr des Kaisers („Nero returned"), während die Tradition des *Nero redivivus* auf die Auferstehung des zuvor verstorbenen Kaisers („Nero living again") abhebt. Ähnlich auch U.B. Müller, Apk, 298f.

[19] Zu Dio Cocceianus (Chrysostomos) vgl. Dörrie, Art. Dion.3, in: KP 2, 60f. Dion wurde um 40 n.Chr. in Prusa in der Provinz *Bithynia* geboren. Plinius erwähnt in *ep.* X 81f einen in das Jahr

bringt er die Einschätzung zum Ausdruck, daß die Mehrheit der zur Zeit der Abfassung seiner Rede in seinem Wirkungskreis lebenden Menschen davon ausgeht, daß Nero noch lebt.[21] Noch in der Mitte des 2. Jh. n.Chr. benutzt der Sophist und Satiriker Lukianos[22] die Nerolegende als Beispiel, um die besondere Leichtgläubigkeit der Menschen zu demonstrieren.[23] Da Lukianos sich noch um die Mitte des 2. Jh. n.Chr. auf die Tradition des *Nero redux* bzw. *redivivus* bezieht, ist eine entsprechende literarische Bezugnahme und Verarbeitung durch den Apokalyptiker nicht auf das Jahr 69 n.Chr. zu beschränken.

Die literarische Verarbeitung der *Nero redux* bzw. *redivivus*-Tradition innerhalb des Judentums ist belegt im jüdischen Grundbestand der insgesamt 14 Bücher der sibyllinischen Orakel,[24] in Sib III–V. Folgende Texte dieser drei Bücher nehmen konkret auf die Wiederkehr des Nero Bezug: IV 119–122.137–139; V 28–34.93–110.137–154.214–224.361–370. G.S. Oegema datiert die Entstehung von Sib III in die Zeit zwischen 163 und 145 v.Chr.,[25] die Entstehung von Sib IV in die Zeit zwischen 80 und 90 n.Chr.[26] und die Entstehung von Sib V in die Zeit zwischen 80 und 130 n.Chr.,[27] wobei er als historischen Hintergrund dieses Buches den Aufstand der

110/111 zu datierenden Prozeß, in welchem er als Richter über den von seinen Mitbürgern angeklagten Dion zu richten hatte. Spätere Ereignisse aus seinem Leben sind nicht bekannt.

[20] Berger, Theologiegeschichte, 570 vertritt ebenso wie U.B. Müller, Apk, 298 die Datierung in die Zeit zwischen 98 und 110 n.Chr. Cohoon, Dio Chrysostom II, 271 datiert die 21. Rede u.a. aufgrund des hier zitierten Abschnitts 10 in die Zeit zwischen 90 und 96 n.Chr. Darüber hinaus verweist er darauf, daß Nero nach dem Tod Domitians 96 n.Chr. in seinem sechzigsten Lebensjahr gewesen wäre, ein s.E. so hohes Alter, daß die Äußerung Dios, daß die Mehrheit seiner Zeitgenossen glaube, daß Nero noch lebe, zu dieser Zeit nicht mehr denkbar sei (271). Jenseits solcher Spekulationen läßt sich sicher nur belegen, daß die Verbannung Dios während der Regierungszeit Domitians als *terminus a quo* von *or.* XXI gelten muß. Dies ergibt sich daraus, daß sich Dio am Ende von *or.* XXI 10 mit einem nach Cohoon für einen kynischen Philosophen typischen Charakteristikum bezeichnet: σὺ μὲν ἀεὶ λόγους ἀνευρίσκεις, ὥστε διασύρειν τὰ τῶν ἀνθρώπων („Immer findest du Worte, um die Menschen lächerlich zu machen"; Übersetzung nach Elliger, Dion Chrysostomos, Sämtliche Reden, 311). Da Dio nun erst während seiner von Domitian angeordneten Verbannung zu einem Kyniker wurde, muß *or.* XXI nach diesem Exil datiert werden.

[21] *Or.* XXI 10; vgl. zu dieser Rede auch Klauck, Never Come Back, 271: „To sum up: Dio Chrysostom is a very valuable, since independent, witness for the origin and early development of the Nero legend. The Roman historians we usually start with in all probability wrote later than he, and the basic pattern is already there, though we only can identify single traits if we have already an idea of the whole picture".

[22] Lukianos wurde um 120 n.Chr. in Samosata geboren und starb nach 180 n.Chr. Vgl. hierzu Wegenast, Art. Lukianos.1, in: KP 3, 772–777. Dies legt die Annahme nahe, daß die Schrift *adv.ind.* frühestens etwa um 140/145 n.Chr. verfaßt worden ist.

[23] Vgl. Lukianos, *adversus indoctum et libros multos ementem* 20.

[24] Vgl. hierzu Oegema, Apokalypsen, 165.

[25] Vgl. Oegema, Apokalypsen, 166; vgl. hierzu auch Schürer, History III 1, 637.

[26] Vgl. Oegema, Apokalypsen, 166. Oegema begründet dies mit dem Verweis auf die Beschreibung der Zerstörung des Jerusalemer Tempels und des 79 n.Chr. sich ereignenden Ausbruchs des Vesuvs in Sib IV 116.125f.130–136. Ähnlich auch Geffcken, Komposition, 19f und Schürer, History III 1, 641.

[27] Vgl. Oegema, Apokalypsen, 166 und ähnlich Schürer, History III 1, 644.

Diaspora-Juden Alexandrias 115–117 n.Chr. annimmt.[28] Somit belegen sowohl Sib IV als auch Sib V, daß die literarische Verarbeitung der Tradition des *Nero redux* bzw. *redivivus* keinesfalls ausschließlich unmittelbar nach dem Tod des Kaisers, sondern durchaus auch Jahre bzw. Jahrzehnte später erfolgt ist.

Einen Beleg für die christliche Rezeption der Tradition von der Wiederkehr des Nero bietet AscJes 4,1–14. Nach C.D.G. Müller liegt diesem „frühestens in der zweiten Hälfte des 2. Jh."[29] zusammengestellten christlichen Werk das „Martyrium Jesajas", eine Schrift jüdischer Herkunft, die AscJes 1–5 umfaßt, zugrunde. Innerhalb von AscJes 1–5 stellen AscJes 3,13–5,1 eine christliche Interpolation dar, die vom Verfasser des christlichen Gesamtwerkes stammt.[30] In AscJes 4,1–14 wird das Wiederkommen des großen Fürsten Beliar beschrieben, wobei dieser Beliar im Verlaufe des Textes mit Nero identifiziert wird.[31] Auch AscJes 4,1–14 stellt somit einen Beleg gegen die These dar, daß die literarische Rezeption der Tradition des *Nero redux* bzw. *redivivus* die Datierung der Apk in die Zeit um 68/68 n.Chr. erforderlich mache.

(b) Als zweites Argument zugunsten seiner Hypothese führt Berger ins Feld, daß die „frühe und intensive Blüte der kultischen Kaiserverehrung in Kleinasien"[32] eine frühe Datierung der Apk wahrscheinlich erscheinen lasse.[33] Die Analyse der Entwicklung der kultischen Verehrung der römischen Kaiser in der Provinz *Asia* zeigt jedoch, daß gerade in dem Zeitraum zwischen 60 und 70 n.Chr. die kultisch-religiöse Kaiserverehrung in der Provinz *Asia* offensichtlich stagnierte.[34] Diese Stagnation wurde erst mit der Einrichtung des provinzialen Kultes der flavischen Σεβαστοί in Ephesus

---

[28] Vgl. Oegema, Apokalypsen, 169.

[29] C.D.G. Müller, Himmelfahrt des Jesaja, 548.

[30] Vgl. hierzu C.D.G. Müller, Himmelfahrt des Jesja, 548, der mit Bezug auf AscJes 3,13–5,1 feststellt: „Dieser Teil dürfte auf das Konto des christlichen Verfassers des Gesamtwerkes gehen".

[31] Vgl. hierzu etwa U.B. Müller, Apk, 299 und Aune, Apk II, 739.

[32] Theologiegeschichte, 570. Dies belegt Berger insbesondere damit, daß „der Titel ‚Herr und Gott' samt Kaiserkult [...] für römische Kaiser auch schon früher [d.h. vor der Zeit Domitians] belegt [ist], insbesondere für Kleinasien". Darüber hinaus verweist er darauf, daß sich „hier [d.h. in Kleinasien] [...] die Städte Ephesus, Pergamon und Smyrna zu einem Kaiserkultverband zusammengeschlossen" (Theologiegeschichte, 570) hatten.

[33] Berger macht darauf aufmerksam, daß in den Sendschreiben der Kaiserkult nicht thematisiert wird, und führt dies auf die zur Zeit der Abfassung der Apk für die Adressatengemeinden diesbezüglich wenig bedrohlichen Verhältnisse zurück. Diese Verhältnisse unterscheidet er explizit von denen zur Zeit des Plinius um 110 n.Chr. (vgl. Theologiegeschichte, 570). Aus dieser Differenz folgert er einen erheblichen zeitlichen Abstand zwischen den beiden historischen Situationen. Im Zusammenhang dieser Erwägungen deutet Berger unter Verweis auf die Inschrift OGIS 383, Z. 42 den Begriff θρόνος τοῦ σατανᾶ (Apk 2,13) auf „den Himmel als Thron eines Gottes" (570), hier des Gottes Zeus. Gegen Berger ist darauf hinzuweisen, daß Traian in seinem bei Plinius, *ep.* X 97 überlieferten Reskript an seinen in die Provinz *Bithynia* entsandten *legatus Augusti consulari potestate* eine behördliche Verfolgung der Christen nachgerade verbietet (zum gesamten Zusammenhang vgl. Witulski, Kaiserkult, 81ff).

[34] Vgl. hierzu auch Friesen, Imperial Cults, 148: „The period of Nero seems to have been rather quiet with regard to imperial worship".

und mit der Weihe des entsprechenden Provinzialheiligtums 89/90 n.Chr. überwunden.[35]

(c) Drittens verweist Berger darauf, daß die Deutung der Zahl 666 (Apk 13,18) auf Νερὼν Καῖσαρ die wahrscheinlichste sei.[36] Dagegen spricht, daß der Bezug der Zahl 666 auf Nero zwar eine, aber keineswegs die einzig mögliche Deutungsvariante dieser Chiffre darstellt. Bereits Irenaeus weist auf eine Vielzahl unterschiedlicher Deutungsmöglichkeiten dieser Zahl hin,[37] so daß mit ihr die Datierung der Abfassung der Apk in die Zeit unmittelbar nach der Regentschaft Neros nicht belegt werden kann.

(d) Viertens lege die Königsliste Apk 17,10 die Annahmen nahe, „das sog. Vierkaiserjahr (68/69) als Datum der Entstehung der JohApk anzunehmen".[38] Die zahlreichen unterschiedlichen Ansätze und Möglichkeiten zur Interpretation dieser Liste[39] machen aber deutlich, daß sie im Rahmen der Frage nach der Datierung der Abfassung der Apk keinen tragfähigen Beleg darstellt.[40]

(e) Fünftens hebt Berger darauf ab, daß in der Apk Hinweise auf die Zerstörung Jerusalems fehlten. Insbesondere Apk 11 belege, daß die Stadt zur Zeit der Abfassung der Apk „völlig intakt"[41] gewesen sei, was für ihre Da-

---

[35] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 53ff.

[36] So auch Bell, Date, 98; Wilson, Domitianic Date, 598 und Robinson, Redating, 246–249, der darüber hinaus darauf verweist, daß Nero in Rom die Förderung der Verehrung seiner eigenen Person betrieben hat.

[37] Vgl. hierzu *adv.haer.* V 30,3.

[38] Theologiegeschichte, 571 mit explizitem Verweis auf Apk 17,10. In diese Richtung denkt auch Bell, Date, 98, der ausführt, daß analog zu 4Esr 11f bei der Auflistung der sieben bzw. acht in Apk 17,9–11 erwähnten βασιλεῖς mit Julius Caesar begonnen werden müsse. Dies führe dann zur Identifikation des fünften (!) Königs bzw. römischen Kaisers mit Nero. Wilson, Domitianic Date, 599, führt aus, daß Suetonius in seiner Beschreibung der *vitae Caesarum* mit Julius Caesar, Tacitus in seinen *annales* dagegen mit Augustus beginne. Übertragen auf Apk 17,9–11 hieße dies, daß sich entweder Nero oder Galba hinter dem sechsten der acht βασιλεῖς verberge, wobei Wilson aufgrund von Erwägungen zur Übersetzung von Apk 13 das von Suetonius vorgelegte System bevorzugt (vgl. 599f) und zu dem Ergebnis kommt: „In either case Revelation was written before 70" (604). Wie Wilson auch Robinson, Redating, 253–260. Im Unterschied zu Berger, Bell, Wilson und Robinson mit einem etwas anderen Akzent Moberley, Revelation, 377.

[39] Vgl. hierzu etwa Aune, Apk III, 945–949.

[40] A.A. Bell, der sich bei seinem Datierungsvorschlag insbesondere auf diese Königsliste beruft (vgl. hierzu oben A. 38), übersieht bei seiner Forderung, analog zu 4Esr 11f die Zählung mit Julius Caesar zu beginnen, daß Nero dann nicht mit dem fünften, sondern mit dem sechsten König (ὁ εἷς ἔστιν Apk 17,10) zu identifizieren wäre, was im Sinne der Logik Bells bedeutet, daß die Entstehung der Apk dann nicht während der Regierungszeit Galbas, sondern während der Regierungszeit Neros anzusetzen wäre. Unter dieser Voraussetzung aber ist die Verwendung der Tradition von der Wiederkehr des Nero in der Apk nicht zu erklären, so daß Bell die Forderung der Zählung bzw. Deutung der sieben βασιλεῖς analog zu 4Esr 11f aufgeben muß. Damit aber verliert er 4Esr 11f als grundlegendes Kriterum der Interpretation von Apk 17,9–11.

[41] Theologiegeschichte, 570. Hier verweist Berger v.a. auf Apk 11,8–11.13. Der in Apk 11,1f beschriebene Vorgang des Messens belege, daß der reale Jerusalemer Tempel zur Zeit der Abfassung dieser beiden Verse noch Bestand hatte. Vgl. hierzu auch Wilson, Domitianic Date, 604f.

tierung in die Zeit vor 70 n.Chr. spreche.[42] Doch ist die Interpretation von Apk 11,1–14 mit zu vielen Schwierigkeiten verbunden, als daß daraus sichere Schlüsse auf die Datierung der Abfassung der Apk gezogen werden könnten.[43]

(f) Berger sieht enge inhaltliche Berührungen zwischen der Theologie der Apk und einer insbesondere von Q geprägten, älteren synoptischen Tradition einerseits sowie auch paulinischer und nebenpaulinischer Theologie andererseits. Deshalb erscheine ihm „ein Abstand von 30 bis 40 Jahren [zwischen beiden] als völlig unrealistisch".[44] Darüber hinaus seien in der Apk die synoptischen Evangelien noch nicht vorausgesetzt, obwohl zur Zeit ihrer Abfassung einzelnes Überlieferungsgut bereits bekannt gewesen sei. Demgegenüber ist festzuhalten: Die enge Anlehung des Apokalyptikers an die synoptische Tradition, insbesondere an Q, und an paulinische und nebenpaulinische Theologie belegen lediglich, daß der Seher diese Traditionen kannte und rezipierte. Sie lassen aber keineswegs notwendigerweise auf dessen zeitliche Nähe zu ihnen schließen.

(g) Berger setzt sich auch mit dem Argument auseinander, das Erdbeben von 61 n.Chr., das die Stadt Laodikaia zerstörte, spreche dagegen, daß schon 68/69 n.Chr. ein Sendschreiben an die dortige Gemeinde gerichtet worden sein könnte.[45] Er weist demgegenüber darauf hin, daß ein zügiger Wiederaufbau solchermaßen zerstörter Städte im ersten nachchristlichen Jahrhundert und anscheinend auch noch darüber hinaus die Regel gewesen sei.[46] Allerdings hat Berger mit diesem Hinweis noch kein positives Argument zugunsten seiner Hypothese gewonnen.

(h) Schließlich spreche die Tatsache, daß in der Apk „eine kirchliche, innergemeindliche Hierarchie [...] noch nicht erkennbar"[47] sei, ebenfalls für deren frühe Datierung.[48] Daß in der Apk nicht auf hierarchische Strukturen innerhalb der christlichen Gemeinden Bezug genommen wird, verweist aber keineswegs mit Notwendigkeit auf ein frühes Datum ihrer Entstehung, sondern läßt sich auch bei der Annahme der Abfassung der Apk zu einem späteren Zeitpunkt durchaus erklären.

---

[42] Vgl. hierzu ähnlich, wenn auch etwas anders akzentuiert, Robinson, Redating, 249–253.

[43] So etwa U.B. Müller, Apk, 205: „Das 11. Kapitel [der Apk] gehört zu den dunkelsten Stükken der Offb.".

[44] Theologiegeschichte, 571.

[45] Vgl. Apk 3,14–22.

[46] Vgl. Theologiegeschichte, 570; vgl. hierzu auch Robinson, Redating, 241, der in diesem Zusammenhang auf Tacitus, *ann.* XIV 27 und Sib IV 107f verweist.

[47] Theologiegeschichte, 571.

[48] Nach Berger kann das Fehlen einer kirchlichen, innergemeindlichen Hierarchie in der Apk nicht damit erklärt werden, daß zur Zeit des Sehers Johannes in den Adressatengemeinden der Apk eine solche kirchliche Hierarchie zwar bereits existierte, ihr Verfasser aber aufgrund seiner eigenen theologischen Prägung dieser Hierarchie kritisch gegenüberstand und in seinem Werk aus diesem Grund nicht auf sie Bezug nahm.

Bereits fünfzehn Jahre zuvor schlug A.A. Bell[49] ebenfalls die Datierung der Apk in das Jahr 68/69 n.Chr. vor. Über Berger hinaus bietet Bell folgende Argumente: (a) Im Hintergrund der Darstellung der Apk stehe die Aktivität eines ψευδονέρων. Diese ließe sich am ehesten mit dem aufrührerischen Handeln eines für das Jahr 69 n.Chr. belegten „falschen" Nero[50] in Beziehung setzen.[51] Allerdings sind die Informationen über diesen ψευδονέρων und dessen Auftreten zu dürftig, um dieses Argument Bells auch nur annähernd wahrscheinlich machen zu können. Darüber hinaus ist nicht auszuschließen, daß der Apokalyptiker einen uns unbekannten ψευδονέρων, dessen Auftreten in den literarischen Quellen keinen Niederschlag gefunden hat, vor Augen hatte. Schließlich ist denkbar, daß der Verfasser der Apk sich nicht auf eine Person bezog, die sich explizit als *Nero redux* oder *Nero redivivus* bezeichnete, sondern eine andere mit diesem Kaiser nicht explizit verbundene Person der Zeitgeschichte als wiedergekehrten Nero interpretierte. (b) Die Erwähnung des 'Απολλύων und seine Interpretation als eines zerstörend wirkenden Wesens (Apk 9,11) spiele auf Apollon, den persönlichen Gott Neros, und möglicherweise auf die Rolle Neros beim Brand Roms 64 n.Chr. an.[52] Hierbei handelt es sich aber nur um eine Vermutung, die jedes Beweises entbehrt. Zu fragen ist, warum der Apokalyptiker, wenn er in Apk 9,11 schon explizit den griechischen Namen dieses ἄγγελος τῆς ἀβύσσου angeben will, dann nicht auch den Gott 'Απόλλον unverschlüsselt nennt? (c) Die geschichtliche Situation um 68/69, die etwa von Tacitus massiv als Krisensituation beschrieben worden ist,[53] passe gut zu dem von dem Apokalyptiker offensichtlich proklamierten Untergang des *imperium Romanum* (Apk 18,1f).[54] Dagegen spricht: Die römische Provinz *Asia* ist von den Kämpfen des Jahres 69 n.Chr. und ihren Auswirkungen nicht betroffen gewesen,[55] so daß deren Einwohner die damalige Situation kaum als krisenhaft empfunden haben.[56] Darüber hinaus ist Apk 18,1f keinesfalls mit Notwendigkeit, ja noch nicht einmal mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf eine Krise des römischen Reiches zu beziehen. Gleiches gilt hinsichtlich in der Apk enthaltener möglicher Anspielungen auf einen unmittelbar bevorstehenden Angriff der Parther

---

[49] In seinem 1979 erschienenen Aufsatz: The date of John's Apocalypse. The evidence of some Roman Historians reconsidered. Seine Argumentation führt Bell zu der Schlußfolgerung: „The inescapable conclusion is that the Apocalypse was written between June 68 and 15 January 69, when Galba was killed (or a few weeks later, assuming that news would be slow to reach John on his island retreat)" (Date, 100).

[50] In seinen *historiae* belegt Tacitus bereits für das Jahr 69 n.Chr., wenige Monate nach Neros Tod, erstmals einen Versuch, als *Nero redux* bzw. *redivivus* die Macht in Rom an sich zu reißen, wobei er auch auf die diesem falschen Nero von Seiten der Parther zuteil gewordene Unterstützung verweist. Eine ausführliche Darstellung der Geschehnisse bietet Tacitus in *hist.* II 8f.

[51] Vgl. Date, 98. Hierbei verweist Bell auf Tacitus, *hist.* II 1.

[52] So hierzu Date, 98f.

[53] Hier verweist Bell auf Tacitus, *hist.* I 2,11 und IV 54.

[54] Vgl. Date, 102; vgl. hierzu auch Moberley, Revelation, 383–386 und Robinson, Redating, 259.

[55] Vgl. hierzu Christ, Geschichte, 243ff.

[56] Darüber hinaus kann durchaus auch eine andere, (zumindest in den Augen des Apokalyptikers) bedrohliche Situation aus der Geschichte des *imperium Romanum* zwischen ca. 45/50 und ca. 155/160 n.Chr. (zu dieser Zeitspanne vgl. ausführlich unten 58ff) im Hintergrund des Apk 18,1f proklamierten und im Anschluß daran ausführlich geschilderten Untergangs Roms gestanden haben.

gegen das römische Reich.[57] Bis auf eine kurze Phase innerhalb der Regierungszeit Traians[58] bestand zwischen 45/50 und 155/160 n.Chr.[59] zu jeder Zeit die Gefahr eines solchen Angriffs. Entsprechende Anspielungen des Apokalyptikers sind also für die Datierung der Entstehung der Apk faktisch gar nicht nutzbar zu machen.

Eine Kombination aus der hier diskutierten Hypothese der Abfassung der Apk um 68/69 n.Chr. und der noch zu besprechenden Annahme ihrer Entstehung in domitianischer Zeit[60] schlägt R.B. Moberly[61] vor: Der Apokalyptiker habe die Visionen des apokalyptischen Hauptteils, Apk 4–22, im Herbst 69 während eines Aufenthalts auf der Insel Patmos empfangen und sie während des darauffolgenden Winters weitgehend niedergeschrieben.[62] Die Sendschreiben hingegen wurden später auf dem Festland in domitianischer oder frühtraianischer Zeit verfaßt oder aber aktualisiert.[63] Anlaß für die Vision des Apokalyptikers seien Nachrichten über politische und militärische Ereignisse und Entwicklungen aus den zurückliegenden Jahren gewesen, insbesondere aus der Zeit um 68/69 n.Chr.[64] Für eine frühe Datierung des Empfangs und der Niederschrift der Offenbarung führt Moberly über Berger und Bell hinaus folgende Argumente an: (a) Der nach Apk 13,11–18;[65] 20,4 auf Christen ausgeübte Druck, um sie zur Teilnahme an Veranstaltungen im Rahmen der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der Provinz *Asia* zu zwingen, ließe sich gegen Ende der Regierungszeit Neros gut denken.[66] Allerdings läßt sich ein solcher Druck weder für das Ende der Regierungszeit Neros noch für die Zeit danach belegen.[67] (b) Die Tatsache, daß im apokalyptischen Hauptteil Apk 4–22 Feindseligkeiten zwischen Christen und Juden anscheinend keinerlei Rolle spielen, deute auf dessen Abfassung zwischen 66 und 69/70 n.Chr., da in dieser Zeit solche Feindseligkeiten von der gemeinsamen Feindschaft gegen den römischen Staat überlagert worden wären.[68] Dieses Argument gilt aber nur, wenn die Annahme Moberleys zutrifft, daß die Sendschreiben Apk 2f dem apokalyptischen Hauptteil Apk 4–22 in späterer Zeit hinzugefügt worden sind.[69] Die exegetische Forschung der Gegenwart geht demgegenüber aber weitgehend von

---

[57] Moberly, Revelation, 386, A. 31 sieht solche Hinweise in Apk 16,12; 9,14–16 und möglicherweise in 6,1f vorliegen.

[58] Nach Volkmann, Art. Parthia, in: KP 4, 535 besetzte Traian 115/116 Armenien, Mesopotamien und Teile des parthischen Reiches mitsamt der Hauptstadt Ctesiphon. Hadrian aber gab 117 n.Chr. diese Eroberungen auf und zog sich im wesentlichen auf die Euphrathgrenze zurück.

[59] Zu dieser Zeitspanne vgl. ausführlich unten 58.

[60] Vgl. unten 22ff.

[61] In seinem 1992 erschienenen Aufsatz: When was Revelation conceived?

[62] Vgl. hierzu Revelation, 376f; in diesem Zusammenhang beruft sich Moberly ausdrücklich auf M. Hengel.

[63] Vgl. hierzu Revelation, 392f. Allerdings räumt Moberly ausdrücklich auch die Möglichkeit ein, daß der Apokalyptiker die Sendschreiben um 70 n.Chr. verfaßt haben kann (393).

[64] So Revelation, 377, zu den entsprechenden Nachrichten und Informationen vgl. 385–389. Dabei rechnet Moberly offensichtlich damit, daß die Nachrichten auf dem Weg ihrer Übermittlung nach Patmos durchaus geändert worden sein konnten (390).

[65] Hinter dem zweiten θηρίον verbirgt sich nach Moberly der Landtag der Provinz *Asia*; vgl. Revelation, 389.

[66] Vgl. hierzu Revelation, 379.

[67] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 50f.53ff.

[68] So Revelation, 386f.

[69] Vgl. hierzu oben.

der literarischen Einheitlichkeit der Apk aus.[70] Dann aber ist durchaus denkbar, daß der Apokalyptiker sich in Apk 4–22 nicht (mehr) zu den Konflikten zwischen Christen und Juden äußerte, weil er dies bereits in Apk 2f getan hat und sich in Apk 4–22 auf grundsätzliche Aussagen über die Zukunft der Welt und der Christen beschränken wollte. (c) Die Anspielungen auf Martyrien von Christen und die damit verbundenen Rachewünsche nähmen Bezug auf die zwischen 64 und 66 n.Chr. zu datierende und in Rom sich abspielende neronische Christenverfolgung.[71] Für diese Annahme gibt es in der Apk keine Belege. Vielmehr lassen sich die entsprechenden Passagen durchaus auch als Bezugnahmen auf lokale, in der Provinz *Asia* gegen Christen inszenierte Repressalien interpretieren. Darüber hinaus wäre mit dieser Annahme noch kein positives Argument zugunsten der Datierung der Apk in die Zeit um 68/69 n.Chr. gewonnen.

Gegen die Annahme der Datierung der Abfassung der Apk in die Zeit um 68/69 n.Chr. sprechen jedoch folgende Argumente: (a) Die Verwendung des Ausdrucks οἱ δώδεκα ἀπόστολοι (Apk 21,14) als Bezeichnung für eine Gruppe aus der Vergangenheit und die Verwendung des Terminus Βαβυλών (Apk 17,5) als Chiffre für Rom weisen hinsichtlich der Entstehungszeit der Apk frühestens in die achtziger bzw. neunziger Jahre des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, also in jedem Falle in die Zeit nach 70 n.Chr.[72] (b) In der römischen Provinz *Asia* wurden weder der römische Kaiser Nero[73] geschweige denn sein Nachfolger Galba auf provinzialer Ebene kultisch-religiös verehrt. Warum hätte dann aber der Apokalyptiker das *imperium Romanum* und seinen *princeps* bzw. seine *principes* als gänzlich unheilvolle und satanische Mächte charakterisieren sollen?

Fazit: Die für die Datierung der Entstehung der Apk in das Jahr 68/69 n.Chr., in die Zeit unmittelbar nach dem Tod Neros, vorgetragenen Argumente reichen m.E. nicht aus, um diese These auch nur annähernd wahrscheinlich machen zu können. Hingegen lassen einerseits das Fehlen einer provinzialen kultisch-religiösen Verehrung des Kaisers Nero und seines

---

[70] Vgl. hierzu unten 62f und exemplarisch Schnelle, Einleitung, 569f.

[71] Vgl. hierzu Revelation, 387–389. Dabei beruft sich Moberly insbesondere auf Apk 6,9f; 13,7; 19,1f (vgl. 387, A. 33; 389); vgl. hierzu auch Robinson, Redating, 242.245f.

[72] Vgl. an dieser Stelle Aune, Apk I, lxix, der aufgrund der Verwendung dieser Chiffre die Abfassung der Apk bzw. ihre Endredaktion in die Zeit um 95 n.Chr. datiert. In diesem eschatologischen Sinn begegnet der Begriff Βαβυλών im NT außer in der Apk nur noch in 1Petr 5,13, in frühjüdischer Literatur darüber hinaus noch in Sib V 143.159; 2(syr)Bar 11,1; 67,7 und 4Esr 3,1.28.31 (vgl. hierzu Schnelle, Einleitung, 447, A. 79). Alle diese Schriften sind in das Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts bzw. noch später zu datieren (vgl. zum 1Petr Schnelle, Einleitung, 448, zu den übrigen Oegema, Apokalypsen, 60.98.166). Das spricht einerseits gegen die Annahme, daß die Apk zur Zeit des Claudius abgefaßt worden ist, und legt andererseits ihre Datierung frühestens in die neunziger Jahre des ersten nachchristlichen Jahrhunderts nahe. Im Blick auf den Begriff Βαβυλών zwar anders, aber deshalb keinesfalls überzeugender Slater, Dating, 254f.

[73] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 50f und Friesen, Imperial Cults, 148. Anders Robinson, Redating, 247f.

unmittelbaren Nachfolgers Galba, andererseits exegetische Argumente diesen Datierungsvorschlag mehr als unwahrscheinlich erscheinen.

2.2 Die Datierung der Apk in die Zeit Domitians

Die These der Datierung der Entstehung der Apk in der Regierungszeit Domitians, die immer noch[74] von vielen Exegeten der Gegenwart vertreten wird,[75] ist in jüngster Zeit u.a. von A. Yarbro Collins ausführlich begründet worden.[76] Zur Begründung dieser These führt sie im wesentlichen folgende Argumente an:

(a) Im Rahmen der Besprechung der äußeren Argumente zugunsten der Datierung der Apk in die Zeit Domitians verweist sie auf das Zeugnis des Kirchenvaters Irenaeus von Lyon,[77] dem sie entscheidende Bedeutung beimißt.[78] Im fünften Buch seines zwischen 180 und 185 n.Chr. verfaßten[79] Werks *adversus haereses*[80] datiert dieser die Visionen des Verfassers der Apk und damit auch[81] die Entstehung des letzten Buches des Neuen Testaments in die Endphase der Regierungszeit des Kaisers Domitian, also etwa in die Zeit zwischen 90 und 95 n.Chr.

---

[74] Zur Forschungslage insgesamt vgl. oben 11f.

[75] Vgl. hierzu beispielhaft etwa Klauck, Sendschreiben, 161, der die Annahme der Abfassung der Apk in domitianischer Zeit als die „gängige. Datierung der Offenbarung“ bezeichnet; Karrer, Stärken des Randes, 394: „Am wahrscheinlichsten ist nach wie vor die [Datierung] unter Domitian“ und Backhaus, Vision, 19: „Die in der Johannes-Offenbarung vorausgesetzte Situation weist insgesamt in die zweite Hälfte des Prinzipats des Domitian (81–96 n.Chr.), eine Datierung, die auch durch die frühkirchlichen Zeugnisse gestützt wird“.

[76] In ihren Aufsätzen: Dating the Apocalypse of John (1981) und: Myth and History in the Book of Revelation: The Problem of Its Date (1981) und innerhalb ihrer Monographie: Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse (1984). Da die drei Veröffentlichungen inhaltlich im wesentlichen übereinstimmen, wird hier die Argumentation von Yarbro Collins anhand einer Veröffentlichung, des 1981 erschienenen Aufsatzes: Myth and History in the Book of Revelation: The Problem of Its Date dargestellt, da in ihm ihre Position m.E. in pointiertester Form enthalten ist.

[77] Irenaeus wurde in der ersten Hälfte des 2. nachchristlichen Jahrhunderts in Kleinasien geboren. Eusebius zufolge (*hist.eccl.* III 3,4) begegnete er in seiner Jugend dem smyrnäischen Bischof Polykarp. Um 178 n.Chr. übernahm er das Amt des Bischofs von Lyon. Irenaeus starb um 200 n.Chr. Vgl. hierzu Hamm, Art. Irenaeus von Lyon, in: LACL, 311.

[78] Vgl. hierzu Myth and History, 381.403, darüber hinaus etwa Dating, 40f. Für Thompson, Apocalypse and Empire, 15 ist die Angabe des Irenaeus überhaupt der wichtigste Hinweis für eine präzisere Datierung der Apk.

[79] Vgl. Brox, *adv.haer.* 5, 9, etwas anders Hamm, Art. Irenaeus von Lyon, in LACL, 311, der die Abfassung der fünf Bücher umfassenden Schrift *adversus haereses* zwischen 174 und 189 n.Chr. datiert.

[80] *Adv.haer.* V 30,3.

[81] Es ist aufgrund der irenaeischen Formulierung zwar möglich, aber m.E. kaum wahrscheinlich, zwischen der Schau der Visionen und ihrer Niederschrift einen ins Gewicht fallenden Zeitraum anzunehmen.

Nach der Diskussion mehrerer möglicher Deutungen der Zahl 666 (Apk 13,18) verwirft Irenaeus schließlich sämtliche Spekulationen mit dem folgendem Argument: Ἡμεῖς γ'οὖν οὐκ ἀποκινδυνεύομεν περὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἀντιχρίστου ἀποφαινόμενοι βεβαιωτικῶς· εἰ γὰρ ἔδει ἀναφανδὸν <ἐν> τῷ νῦν καιρῷ κηρύττεσθαι τοὔνομα αὐτοῦ, δι' ἐκείνου ἂν ἐρρέθη τοῦ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν ἑωρακότος. Daran unmittelbar anschließend bemerkt er im Blick auf das Datum der Schau bzw. der Entstehung der Apk: Οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς.[82]

Der Text dieser Passage aus *adv.haer.* V 30,3 liegt griechisch nur als Zitat des Eusebius von Cäsarea vor, der sie in der von ihm zwischen 290 und 325 n.Chr. abgefaßten[83] *historia ecclesiastica* an zwei Stellen[84] zitiert. Vollständig überliefert ist *adv.haer.* nur in einer lateinischen Übersetzung, die aus dem 4. nachchristlichen Jahrhundert stammt.[85] Damit liegen zwischen der heute zugänglichen ältesten Textgestalt der Notiz aus *adv.haer.* V 30,3 und der ursprünglichen irenaeischen Fassung also gut 100 Jahre. Die lateinische Übersetzung von *adv.haer.* bietet zur Stelle folgenden Text: *Nos tamen non periclitabimur in eo nec asseveranter pronuntiabimus hoc eum nomen habiturum, scientes quoniam, si oporteret manifeste praesenti tempore preconari nomen eius, per ipsum utique dictum fuisset qui et apokalypsim viderat: neque enim ante multum temporis visum est, sed pene sub nostro saeculo, ad finem Domitiani imperii.*[86]

(b) Im Rahmen der Besprechung des inneren Zeugnisses der Apk verweist A. Yarbro Collins zunächst auf Verwendung des Namens „Babylon" als Chiffre für Rom,[87] die vor 70 n.Chr. nicht denkbar sei.[88]

(c) Die Liste der sieben Könige Apk 17,9–11 vermag nach Yarbro Collins die domitianische Datierung der Abfassung der Apk weder auszu-

---

[82] Text bei Eusebius, *hist.eccl.* V 8,6 (Text nach Schwartz, Eusebius, Die Kirchengeschichte, 444; „Wir wagen es nun nicht, über den Namen des Antichrist etwas mit Sicherheit zu behaupten. Wenn sein Name in der jetzigen Zeit hätte bekannt werden sollen, dann wäre er durch den mitgeteilt worden, welcher die Offenbarung geschaut hat. Denn die Schau erfolgte nicht schon vor langer Zeit, sondern beinahe in unseren Tagen, nämlich gegen das Ende der Regierung des Domitian"; Übersetzung nach Kraft, Eusebius, Kirchengeschichte, 251; vgl. auch *hist.eccl.* III 18,3).

[83] Vgl. Ulrich, Art. Eusebius von Cäsarea, in: LACL, 211. Eusebius wurde geboren vor 264/265 n.Chr. und starb ca. 339/340 (vgl. 209f).

[84] Eusebius, *hist.eccl.* V 8,6 und III 18,3.

[85] Vgl. Hamm, Art. Irenaeus von Lyon, in: LACL, 311: „Vollständig überliefert ist das Werk [d.h. *adv.haer.*] nur in einer sehr wörtlichen lat. Übersetzung, die bis ins 4. Jh. zurückgeht".

[86] Text nach Brox, *adv.haer.* 5, 228; „Wir werden uns aber trotzdem darüber nicht in Gefahr bringen und ernsthaft behaupten, daß er diesen Namen [d.h. Titan] tragen wird, weil wir doch wissen: Wenn zum gegenwärtigen Zeitpunkt ein zwingender Anlaß dafür vorläge, seinen Namen offen zu verbreiten, dann hätte ihn derjenige mitteilen müssen, der auch die Apokalypse geschaut hat. Es liegt aber nicht weit zurück, daß sie geschaut wurde, beinahe erst in unserer Generation, am Ende der Regierung Domitians" (Übersetzung nach Brox, *adv.haer.* 5, 229).

[87] Der Name „Babylon" als Chiffre für Rom begegnet in Apk 14,8; 16,19; 17,5; 18,2 und 10,21; vgl. Myth and History, 381.

[88] Vgl. hierzu Myth and History, 382; vgl. hierzu auch Friesen, Imperial Cults, 138: „The use of the name ‚Babylon' in Revelation for the city of Rome also points to a date after 70 CE and probably to a date well after 70 CE". Zu diesem Argument vgl. bereits oben 21.

schließen noch zu belegen. Sie ließe sich allerdings mit ihr in Einklang bringen.[89]

(d) Im Blick auf Apk 11,1–13 äußert A. Yarbro Collins die Vermutung, daß der Apokalyptiker hier eine Quelle verarbeitet habe.[90] Darüber hinaus führt sie im Blick auf Apk 11,3–13 aus, daß sich weder für die dieser Perikope zugrunde liegende Quelle noch für diese Perikope in ihrer gegenwärtigen Form eine Datierung vor 70 n.Chr. belegen ließe.[91]

(e) Hinsichtlich des Verhältnisses Domitans zu den im *imperium Romanum* lebenden Christen stellt A. Yarbro Collins zunächst fest, daß sich von Domitian angeordnete Verfolgungen der Christen um ihres Christseins willen nicht nachweisen ließen, daß aber die Christen in den ersten zwei nachchristlichen Jahrhunderten um ihres Glaubens willen immer wieder angefeindet worden seien.[92] Allerdings sei die Abfassung der Apk nicht durch diese sporadischen Anfeindungen motiviert worden,[93] sondern vielmehr durch die Art und Weise, wie Domitian seine Position in der kultischen Kaiserverehrung gestaltete. Der von Gaius (Caligula) geforderten kultischen Verehrung entsprechend habe sich Domitian als *dominus et deus noster* titulieren[94] und in der Haltung der προσκύνησις verehren lassen.[95] Darüber hinaus führte der Kaiser den Schwur bei seinem Genius als offi-

---

[89] Vgl. hierzu Myth and History, 390.

[90] So Myth and History, 393. Im Blick auf Apk 11,1f führt A. Yarbro Collins für ihre Annahme folgende Gründe an: (a) In der gesamten Apk läßt sich kein positives Interesse ihres Verfassers am irdischen Jerusalemer Tempel nachweisen. (b) Die Bezeichnung des irdischen Jerusalem als πόλις ἁγία mutet aus dem Munde des Apokalyptikers unwahrscheinlich an. Im Blick auf Apk 11,3–13 führt sie für ihre Annahme insbesondere sprachliche, aber auch inhaltliche Gründe an.

[91] D.h., Titus zerstörte Jerusalem keinesfalls so sehr, daß sich hier nach dem Krieg nicht wieder Juden und auch Christen angesiedelt und die Stadt zumindest teilweise wieder aufgebaut hätten: „It is likely that a considerable number of Jews and Christians returned to the city after the war, and that some rebuilding took place" (Myth and History, 393). Das heißt, daß insbesondere auch die in Apk 11,9f enthaltenen Angaben in einem Jerusalem nach 70 n.Chr. durchaus vorstellbar wären. Daraus folgt für A. Yarbro Collins: „There is no compelling reason to date either the source or Rev 11:3–13 in its present form to a time prior to 70 C.E." (393).

[92] Vgl. hierzu Myth and History, 395.

[93] Vgl. Myth and History, 397: „The theme of persecution in Revelation allows a date during the reign of Domitian, but does not establish it in and of itself".

[94] Vgl. Myth and History, 397 unter Verweis auf Charlesworth, Observations, 34f, der zur Stützung seiner Feststellung folgende inschriftlichen und literarischen Belege anführt: IGR I 862; OGIS 822; SEG VI 46; ILS 3346; CIL VI 23454; Suetonius, *Dom.* 13,2; Cassius Dio LXVII 5; Martial V 8,4; VII 34,8; VIII 2,6; X 72,3; Quintilianus, *Inst.Orat.* IV *praef.*; X 1,91; Plinius, *paneg.* 2; 52 und Dio Cocceianus, *or.* XLV 1 (vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 69ff). Auf diese Titulatur spielt der Apokalyptiker A. Yarbro Collins zufolge in der in Apk 4,11; 19,6 verwendeten und auf Gott bezogenen Phrase ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν und in ähnlichen Formulierungen wie etwa Apk 1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7; 18,8; 21,22; 22,5 an.

[95] Vgl. Myth and History, 397f mit Verweis auf Scott, Flavians, 111 und Charlesworth, Observations, 18f.33. Auf diese προσκύνησις dem Kaiser gegenüber nimmt der Apokalyptiker in Apk 13,4.8.12; 14,9.11; 20,4 Bezug.

ziellen und verbindlichen Akt ein[96] und wandelte das bis dato freiwillige Opfer zugunsten des Genius des amtierenden Kaisers in einen Test der Loyalität ihm gegenüber um.[97] Diese Form der Ausgestaltung der kultischen Verehrung der eigenen Person, die von Domitian offensichtlich intensiv betrieben worden sei, habe dazu geführt, daß der Apokalyptiker in seinem Werk die Person Domitians in Anlehung an die des Antiochus IV. Ephiphanes als des Gegenspielers Gottes akzentuierte.[98]

(f) Die in Apk 2,9; 3,9 sichtbar werdende Spannung zwischen zumindest einigen Christen und möglicherweise nur einigen Juden ließe sich im Rahmen der Frage nach der Datierung der Abfassung der Apk nicht verwenden,[99] weil die Loslösung des Christentums vom Judentum sich geographisch unterschiedlich entwickelte. Hingegen ließe die Einlassung des smyrnäischen Bischofs Polykarp in PolPhil 11,3 ihre Abfassung in der Zeit nach 70 n.Chr. wahrscheinlich erscheinen.[100]

Über A. Yarbro Collins hinaus benennt D.E. Aune folgende weiteren möglichen Argumente für eine Datierung der Entstehung der Apk in domitianischer Zeit:

(a) Die Bemerkung des Sehers in Apk 6,6: χοῖνιξ σίτου δηναρίου καὶ τρεῖς χοίνικες κριθῶν δηναρίου, καὶ τὸ ἔλαιον καὶ τὸν οἶνον μὴ ἀδικήσῃς ließe sich auf ein Edikt Domitians beziehen, mit welchem dieser ca. 90/92 n.Chr.[101] offensichtlich ein Mißverhältnis zwischen dem Wein- und dem Getreideanbau innerhalb des *imperium Romanum* regulieren wollte.[102]

---

[96] Vgl. hierzu Myth and History, 398 mit Verweis auf Charlesworth, Observations, 33.

[97] Hier beruft sich A. Yarbro Collins auf eine von Charlesworth, Observations, 32–34 vorgelegte Hypothese: „M.P. Charlesworth hypothesized that Domitian made the voluntary action of sacrificing to the genius of the living emperor into a test of loyalty".

[98] So Myth and History, 399.

[99] Vgl. hierzu Myth and History, 401. Anders Hemer, Letters, 4, der die Aussagen Apk 2,9; 3,9 als Belege für eine domitianische Datierung der Abfassung der Apk ins Feld führt; ähnlich Brent, Imperial Cult, 168f.

[100] Anders Robinson, Redating, 240f: „Aber [...] alles, was Polykarp wirklich sagt, ist, daß ‚die Philipper vor den Smyrnern zum Evangelium bekehrt worden sind – eine Bemerkung, die mit den Aussagen über diese beiden Kirchen völlig übereinstimmt'". Somit kann diese Aussage nicht für eine Datierung der Apk in Anschlag gebracht werden. Ähnlich hier auch Lightfoot, Apostolic Fathers, 166.

[101] Vgl. Apk I, lxiii. Zur Datierung dieses Edikts und zu dessen möglichem Zusammenhang mit Apk 6,6 vgl. Levick, Domitian, 68: „The edict is dated to 91–2 by Eusebius-Jerome and to 90 by the *Chronicon Paschale*. If we accept the later date for the measure it can be connected with the famine in Asia Minor that prompted the edict of L. Antistius Rusticus, as well as with the passage in the Apocalypse of ‚a measure of wheat for a penny and three measures of barley for a penny; and see that thou hurt not the oil and the wine'".

[102] Vgl. hierzu Suetonius, *Dom.* 7.14; weitere Belege für dieses Edikt bei Levick, Domitian, 66, A. 70, zu dessen Abzweckung vgl. 67: „The main object of the edict then was to increase grain production throughout the Empire, and a secondary purpose may have been to reduce the pressure of competition on the Italian vine-grower". Für einen möglichen Bezug dieses Edikts auf die Situation in Philadelphia, so wie sie sich aus dem an die dortige Gemeinde gerichteten Send-

(b) Die Formulierung οἱ δώδεκα ἀπόστολοι in Apk 21,14 spreche für die Datierung der Abfassung der Apk nach 80 n.Chr.[103]

Im Rahmen der Frage nach der Abfassung der Apk geht C.J. Hemer über A. Yarbro Collins und D.E. Aune hinaus in besonderer Weise auf die aus den sieben Sendschreiben ableitbare Situation der jeweiligen Gemeinden ein. Er benennt folgende zusätzliche Indizien für die Annahme einer domitianischen Datierung der Entstehung der Apk: (a) Apk 3,17 beziehe sich auf das Erdbeben, das in der Regierungszeit Neros die Stadt zerstört hat, spiegele aber einen späteren, mit der Darstellung in Sib IV 108 vergleichbaren Zeitpunkt des Wiederaufbaus wider.[104] (b) Apk 2,7 beziehe sich möglicherweise auf einen in Ephesus betriebenen Mißbrauch des Rechts des *asylum*, der anscheinend insbesondere in domitianischer Zeit aktuell gewesen sei.[105] (c) Ein um 104 n.Chr. in Ephesus zu beobachtendes Wiedererstarken des Heidentums sei möglicherweise als Reaktion auf neuen Glaubenseifer der christlichen Gemeinden, der durch das entsprechende Sendschreiben (Apk 2,1–7) angeregt worden ist, zu verstehen.[106] Über diese Argumente hinaus verweist A. Brent im Rahmen seiner Ausführungen zugunsten einer domitianischen Datierung der Apk auf Apk 12,1–6. Brent erkennt deutliche Parallelen zwischen der ikonographischen Darstellung der Domitia und ihres 73 n.Chr. geborenen und bereits 83 n.Chr. verstorbenen Sohnes auf Münzen einerseits und den Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 12,1–6 andererseits.[107] Darüber hinaus sieht er Bezüge zwischen Apk 2,1.28; 22,16 und Äußerungen des Martialis zur Himmelfahrt des Prinzen[108] sowie Ausführungen des Statius im Blick auf die *consecratio* Domitians und dessen Eintritt in sein siebtes Konsulat.[109]

Zu der hier anhand der Ausführungen von A. Yarbro Collins, D.E. Aune und C.J. Hemer dargelegten Argumentation zur Begründung der Hypothese der Abfassung der neutestamentlichen Apk in domitianischer Zeit ist Folgendes kritisch anzumerken:

(a) Da der Kirchenvater Irenaeus, die Richtigkeit dieser Hypothese vorausgesetzt, sein Werk *adv.haer.* immerhin ca. 90 Jahre nach der Entstehung der Apk verfaßt hätte, müßte dann auf jeden Fall die Frage nach den Quellen seiner Informationen gestellt werden. Wirkliches historisches Gewicht kann seine Angabe angesichts des großen zeitlichen Abstands zwischen der

---

schreiben (Apk 3,7–13) ergibt, votiert Hemer, Letters, 4: „The problems of Philadelphia may have been intensified by the recent occurence of widespread famine in Asia Minor (cf. again Rev. 6.6). There is at least an instructive parallel in an inscription of Pisidian Antioch of AD 93".

[103] So Apk I, lxiv.

[104] So Letters, 4; anders A. Yarbro Collins, Myth and History, 402: „This bit of evidence is of no help in dating the book [d.h. die Apk]".

[105] Vgl. hierzu Letters, 4; vgl. hierzu auch neuestens Brent, Imperial Cult, 168.

[106] So Letters, 4.

[107] Vgl. hierzu Imperial Cult, 166f.

[108] Brent verweist hier auf Martialis, *Epigr.* III 101,22; 14,124 und weiterhin auf Juvenal, *Sat.* XIII 46–49; vgl. Imperial Cult, 167.

[109] Vgl. hierzu Imperial Cult, 167f, dort Verweise auf Silius Italicus (die Angabe Brents: Silvius Statius ist zumindest irreführend), *Punica* III 629 und Statius, *Silvae* IV 1,3f.

Abfassung der Apk und der fünf Bücher von *adv.haer.* nur dann haben, wenn sich zeigen läßt, daß Irenaeus hier eine nahe an die Zeit der Entstehung der Apk heranreichende mündliche oder schriftliche Tradition verarbeitet hat.

In der Literatur wird die Notiz zur domitianischen Datierung der Apk *adv.haer.* V 30,3 m.W. von zwei Forschern auf eine Irenaeus vorliegende schriftliche Quelle zurückgeführt. W. Bousset[110] vertritt im Blick auf den gesamten Abschnitt *adv.haer.* V 25–30 die These, daß Irenaeus hier „einen älteren Traktat über den Antichrist überarbeitet und seinem Werk einverleibt habe".[111] Dieser Traktat wurzele wie auch das übrige, dem Kirchenvater vorliegende Material in „lehrhaften Schulvortr.[ä]g[en]",[112] die von dem in *adv.haer.* an mehrern Stellen erwähnten Presbyter[113] als dem Haupt einer in Kleinasien ansässigen Schule gehalten worden seien. Irenaeus als ein Mitglied dieser Schule nahm als Hörer an diesen Vorträgen teil und machte sich schriftliche Aufzeichnungen,[114] die er in seinem eigenen Werk verarbeitete.[115] Die Notiz zur Schau bzw. zur Entstehung der Apk in domitianischer Zeit in *adv.haer.* V 30,3 führt Bousset ebenfalls auf diesen vorirenaeischen Traktat zurück.[116]

M.E. entscheidend gegen diese Feststellung spricht, daß sich für das Kapitel *adv.haer.* V 30,1–4 insgesamt die Verarbeitung einer schriftlichen Vorlage nicht wahrscheinlich machen läßt.[117] Schon die den Abschnitt *adv.haer.* V 30,1 einleitenden Sätze lassen die These, daß Irenaeus in der anschließenden Argumentation für die Bevorzugung der 666 gegenüber der 616 als der Zahl des Namens des Tieres auf eine ihm vorliegende Quelle zurückgegriffen

---

[110] In seinem Buch: Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb, 272ff, bes. 281.

[111] W. Bousset, Schulbetrieb, 281; vgl. auch 279.

[112] W. Bousset, Schulbetrieb, 273; vgl. auch 273f. Hier grenzt sich Bousset von A. v. Harnack ab, der die Ausführungen des Presbyters als Homilien charakterisiert (vgl. v. Harnack, Presbyter-Prediger, 25).

[113] Vgl. Bousset, Schulbetrieb, 272. Irenaeus betont in *adv.haer.* immer wieder auch die Lehrautorität dieses Presbyters.

[114] V. Harnack, Presbyter-Prediger, 28 hält es, zumindest im Blick auf *adv.haer.* IV 27–32 für wahrscheinlicher, daß Irenaeus nicht aus eigenen Aufzeichnungen, sondern aus denen anderer Hörer des Presbyters schöpft.

[115] Vgl. Bousset, Schulbetrieb, 273f.

[116] Vgl. hierzu Bousset, Schulbetrieb, 281: „Schon lange hat man vermutet, daß I.[renaeus] hier nicht selbst spreche, sondern eine Tradition wörtlich weitergebe".

[117] W. Bousset selbst schreibt in diesem Kapitel außer der Notiz in V 30,3 nur die Ausführungen über die Bevorzugung der 666 gegenüber der 616 als der in Apk 13,18 (vgl. zur Stelle den textkritischen Apparat im NTG[27]) überlieferten Zahl des Namens des Tieres in V 30,1 dem Irenaeus vorliegenden Traktat zu. Die daran anschließenden Überlegungen in V 30,2–4 habe der Kirchenvater – mit Ausnahme der oben zitierten Notiz – offensichtlich eigenständig formuliert (vgl. hierzu Schulbetrieb, 280f). Bousset formuliert an dieser Stelle recht unklar. Aus dem Zusammenhang ist aber zu schließen, daß nur die beiden genannten Passagen aus *adv.haer.* dem Irenaeus vorliegenden Traktat über den Antichrist entstammen.

habe, unwahrscheinlich erscheinen. Zur Bestätigung der Ursprünglichkeit der Zahl 666 beruft sich der Kirchenvater nämlich zunächst auf die alten Handschriften, die 666 und nicht 616 als Zahl des Namens des Tieres lesen, dann auf das Zeugnis derer, die Johannes, den Verfasser der Apk, noch von Angesicht gesehen haben, und schließlich auf den Verstand, der ihn selbst und seine Rezipienten lehrt, daß die Zahl des Namens des Tieres 666 betragen muß. Daran anschließend stellt Irenaeus die aus der Befragung der *ratio*/des λόγος sich ergebenden Gründe dafür dar, um dann im weiteren Verlauf von V 30,1 die Ursachen der Entstehung der falschen Zahl 616 und die Folgen für diejenigen, die deren Entstehung und Verbreitung zu verantworten haben, zu erörtern. Dabei verweist er zwar auf das Zeugnis derjenigen, die den Verfasser der Apk noch von Angesicht gesehen haben, führt deren *testimonium* aber mit keinem Wort weiter aus.[118] Stattdessen läßt er unmittelbar im Anschluß an die Erwähung des *testimonium per hibentibus his qui facie ad faciem Iohannem viderunt* die *ratio* zu Wort kommen, die dann die Begründung für die Präferenz der 666 gegenüber der 616 liefert. Dieser den Abschnitt *adv.haer.* V 30,1 einleitende Textzusammenhang enthält keinerlei Anzeichen dafür, daß Irenaeus hier auf eine ihm vorliegende Quelle zurückgegriffen hat.

Daß der Kirchenvater dann im weiteren Verlauf dieses Abschnitts eigenständig formuliert, ergibt sich schon aus der Anschlußformulierung *ignoro*/οὐκ οἶδα, die die nun folgenden Erwägungen als solche des Irenaeus ausweist. Diese Erwägungen führen ohne erkennbaren Bruch weiter in den unmittelbar anknüpfenden, in sich offensichtlich einheitlichen[119] Textzusammenhang V 30,2–4, innerhalb dessen es keinerlei Textsignale für die Benutzung einer vorirenaeischen Quelle gibt. Aus alledem folgt, daß mit hoher Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, daß der gesamte Zusammenhang *adv.haer.* V 30,1–4 von Irenaeus eigenständig konzipiert und formuliert worden ist. Unbestreitbar ist, daß der Kirchenvater nicht nur an dieser Stelle, sondern sicherlich auch innerhalb seiner Ausführungen über den Antichrist *adv.haer.* V 25–30 traditionelles apokalyptisches Gedankengut aufgenommen und verarbeitet hat.[120] Es läßt sich aber nicht plausibel machen, daß er aber hier in V 30,1–4 eine schriftliche Quelle zitiert.[121]

---

[118] Die Einleitung zu *adv.haer.* V 30,1 bietet keinerlei Hinweis, daß der Kirchenvater hier ihm vorliegende Äußerungen direkt oder indirekt zitiert.

[119] Dies stellt W. Bousset selbst fest; vgl. hierzu Schulbetrieb, 281.

[120] Vgl. hierzu Overbeck, Menschwerdung, 457: „Natürlich steht außer Zweifel, daß der Lyoner Bischof in den Kapiteln AH V 25–30 viel traditionelles apokalyptisches Material (vor allem die biblischen Belege, auch hier ist Irenäus Biblizist) aufgenommen hat".

[121] Vgl. hierzu v. Harnack, Presbyter-Prediger, 20–24. V. Harnack, der in *adv.haer.* IV 27–32 eine vorirenaeische Quelle verarbeitet sieht, beruft sich zu ihrer Rekonstruktion zunächst auf die Passagen in IV 27–32, die „direkt bzw. wörtlich auf die Quelle zurückgeführt werden" (Presbyter-Prediger, 22) können oder auf „solche, welche indirekt, aber deutlich genug, als aus ihr geflossen

Gleiches gilt im Blick auf die von F. Loofs vorgelegte Quellenhypothese zu der Notiz über die Schau bzw. die Entstehung der Apk in *adv.haer.* V 30,3. Im Unterschied zu W. Bousset lokalisiert er[122] die Notiz in einer externen Quelle, nämlich in den von dem kleinasiatischen Bischof Papias von Hierapolis gesammelten,[123] weitgehend verlorengegangenen λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως συγγράμματα πέντε, die Irenaeus in seinem Werk verarbeitet habe.[124] Zugunsten dieser Annahme führt Loofs erstens die Phrase σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς ins Feld. Diese Formulierung sei „als Formulierung des Irenaeus, der etwa 90 Jahre nach 95 schrieb, ebenso undenkbar [...] wie begreiflich im Munde des Papias, für dessen Schriftstellerei alsdann die auch sonst wahrscheinliche Zeit zwischen ca. 130–140 sich ergäbe".[125] Darüber hinaus sprächen nach Loofs sowohl das besondere Interesse des Bischofs von Hierapolis an der Zahl 666 und dann auch die Beobachtung, daß Irenaeus in *adv.haer.* an keiner weiteren Stelle Datierungen nach den Regierungsjahren der römischen Kaiser durchführe, für die Herkunft sowohl der hier besprochenen Notiz aus *adv.haer.* V 30,3 als aber auch wesentlicher Teile des Gesamtabschnitts *adv.haer.* V 25–30[126] von Papias.

Bei näherem Hinsehen erweisen sich die von Loofs angeführten Gründe zugunsten der vorirenaeischen Herkunft der Notiz über das Datum der Schau bzw. der Entstehung der Apk als nicht stichhaltig. Sein drittes Argument, die auffällige Datierung im Bezug auf die Regentschaft Domitians, bezeichnet Loofs selbst als „nicht zwingend".[127] Daß Papias von Hierapolis ein besonderes Interesse an der Zahl 666 hat, kann kein Argument dafür sein, daß Irenaeus in *adv.haer.* V 30,3 Worte desselben zitiert, zumal der Kirchenvater an anderer Stelle, in *adv.haer.* V 33,4, seine Berufung auf Papias im Text deutlich kenntlich macht.[128] Daß er dies in *adv.haer.* V 30,3 nicht tut, spricht

---

kenntlich gemacht sind" (Presbyter-Prediger, 22). Erst in einem dritten Rekonstruktionsgang geht es dann um diejenigen Passagen, „in bezug auf welche aus inneren Gründen entschieden werden muß [!], ob sie das geistige Eigentum des Presbyters oder des Irenäus sind" (Presbyter-Prediger, 22). Aus welchem „inneren Grund" aber sollte die Notiz *adv.haer.* V 30,3 nicht das geistige Eigentum des Irenaeus sein?

[122] In seinem Werk: Theophilos von Antiochien, 329ff.

[123] Vgl. hierzu Sand, Art. Papias von Hierapolis, in: LACL, 476f.

[124] Vgl. hierzu Loofs, Theophilos, 329: „Die Herleitung der zweiten Hälfte dieses Satzes [d.h. die Notiz über die Schau bzw. die Entstehung der Apk gegen Ende der Regentschaft Domitians] von Papias wird [...] in dringendster Weise empfohlen".

[125] Loofs, Theophilos, 329.

[126] Vgl. Loofs, Theophilos, 329.

[127] Loofs, Theophilos, 329f: „Nicht zwingend ist natürlich der dritte Grund. Aber es ist doch sehr beachtenswert, daß eine Datierung nach römischen Kaisern in *adv.haer.* anderweitig nicht nachweisbar ist, in unseren dürftigen Papias-Fragmenten aber noch zweimal vorkommt". Vgl. hierzu auch Overbeck, Menschwerdung, 455: „Wieso sollte Irenäus nicht nach der Regierungszeit der Kaiser datiert haben?!".

[128] *Haec autem et Papias Iohannis auditor, Polycarpi autem contubernalis, vetus homo, per scripturam testimonium perhibet in quarto librorum suorum: sunt enim illi quinque libri conscrip-*

eindeutig gegen die Annahme, daß Irenaeus hier eine ihm mündlich oder schriftlich vorliegende Papias-Tradition wiedergibt. Die Zeitangabe σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς schließlich läßt sich nicht genau und eng genug definieren, um aufgrund ihrer eine genuin irenaeische Verfasserschaft der Notiz undenkbar erscheinen zu lassen. Wird die Geburt[129] des Kirchenvaters in etwa auf den Zeitraum zwischen 125 und 130 n.Chr. datiert,[130] so hat aus seiner Sicht der ca. 30–35 Jahre zuvor schauende und schreibende Verfasser der Apk im Vergleich beispielsweise zu Daniel[131] oder gar zu Jesaja[132] σχεδόν seiner, des Irenaeus' Generation gewirkt. Damit aber wäre die Äußerung über das domitianische Datum der Schau bzw. der Entstehung der Apk plausibel auch im Munde des Irenaeus.[133] Darüber hinaus gilt hinsichtlich der von F. Loofs vorgelegten Quellenhypothese das oben schon zu W. Bousset Gesagte. Auch gegenüber Loofs muß unterstrichen werden, daß der Textzusammenhang *adv.haer.* V 30[134] selbst keinerlei Hinweise für eine solche Quellenbenutzung liefert[135] und die Verarbeitung einer schriftlichen Vorlage durch Irenaeus damit nicht wahrscheinlich gemacht werden kann.

Ein weiteres Argument zugunsten der Auffassung, daß Irenaeus in *adv.haer.* V 30,3 eine „fixed tradition"[136] verarbeite, führt D.E. Aune an. Zur Begründung verweist er darauf, daß der Kirchenvater hier offensichtlich das Ende der Lebenszeit des Apostels

---

ti. (Text nach Brox, *adv.haer.* 5, 248; „Das bezeugt auch Papias, der noch Johannes gehört hat und ein Freund Polykarps war, ein Mann der alten Zeit, schriftlich im vierten seiner Bücher – fünf Bücher hat er nämlich geschrieben"; Übersetzung nach Brox, *adv.haer.* 5, 249). Darüber hinaus läßt die Tatsache, daß Irenaeus Papias erst an dieser Stelle bei seinen Rezipienten einführt (vgl. hierzu Brox, *adv.haer.* 5, 248, A. 115) es wahrscheinlich erscheinen, daß sich der Kirchenvater hier innerhalb seines Werkes erstmalig auf ihn beruft.

[129] Gegen Loofs, Theophilos, 329 muß das Datum der Geburt des Irenaeus und nicht das der Abfassung von *adv.haer.* als zeitlicher Maßstab für die Interpretation des σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς gelten. Vgl. hierzu auch die Definition von Lampe, Lexicon, s.v. γενεά, 309: „length of time between birth (!) of one group of contemporaries and death of their last surviving member".

[130] Nach Hamm, Art. Irenaeus von Lyon, in: LACL, 311ff wurde der Kirchenvater in der ersten Hälfte des 2. nachchristlichen Jahrhunderts in Kleinasien geboren.

[131] Dessen Buch in dem Zeitraum zwischen 167 und 164 v.Chr., also ca. 300 Jahre vor der γενεά des Irenaeus, entstanden ist (vgl. Kaiser, Einleitung, 320f). Daß gerade auch die Visionen des Danielbuches für Irenaeus von Bedeutung gewesen sind, belegen die zahlreichen Bezüge u.a. in *adv.haer.* V 26f und V 34,2.

[132] Die Bedeutung des Propheten Jesaja für den Kirchenvater wird belegt durch die zahlreiche Verwendung seiner Prophezeiungen u.a. in *adv.haer.* V 34f. O. Kaiser referiert die unterschiedlichen Datierungsvorschläge für die jüngsten Schichten des Jesajabuches, die vom 7. bis zum 3. vorchristlichen Jahrhundert reichen (vgl. Einleitung, 281).

[133] Vgl. hier Overbeck, Menschwerdung, 454ff: „Mit der sich daraus durchaus ergebenden Möglichkeit, daß der Schlußsatz von AH V 30,3 von Irenäus selbst stammt, fällt gleichzeitig die Loofssche These von der umfänglichen Papias-Benutzung wie ein Kartenhaus in sich zusammen" (456).

[134] In gleicher Weise wie Bousset glaubt auch F. Loofs neben der oben wiedergegebenen Passage aus V 30,3 auch in V 30,1 die Benutzung einer Quelle feststellen zu können; vgl. Theophilos, 311.

[135] Vgl. oben die Kritik zu W. Bousset 27ff.

[136] Aune, Apk I, lix.

Johannes in die Regierungszeit Domitians datiere, während er in zwei anderen Passagen seines Werkes ausführe, daß der Apostel bis in die Regierungszeit Trajans hinein[137] gelebt hätte.[138] Dieses Argument beruht allerdings auf der Annahme, das Prädikat ἑωράθη/*visum est* sei auf die Person des Apostels Johannes zu beziehen.[139] Dieser Annahme stehen aber zwei Beobachtungen entgegen: (a) Die Person des Apostels Johannes spielt im Rahmen der Gesamtargumentation von *adv.haer.* V 30,1–4 nur eine Nebenrolle. Auf diesem Hintergrund ist unwahrscheinlich, daß Irenaeus die Bemerkung οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη, ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς *adv.haer.* V 30,3 insgesamt[140] auf ihn bezogen wissen wollte, ohne dies seinen Lesern durch entsprechende Textsignale anzuzeigen. (b) Im Rahmen der lateinischen Übersetzung verbietet das neutrische Partizip *visum* den Bezug des Prädikats *visum est* auf ein Substantiv mit maskulinem Genus.[141] Der ursprünglich griechische Text von *adv.haer.* V 30,3[142] gestattet grammatisch den Bezug des entsprechenden Prädikats ἑωράθη auf den unmittelbar vorangehenden Terminus ἀποκάλυψις und legt ihn inhaltlich sogar nahe. Damit werden die Erwägungen Aunes obsolet.[143]

Eine grundlegend andere Interpretation der Angabe οὐδὲ γὰρ πρὸ πολλοῦ χρόνου ἑωράθη,[144] ἀλλὰ σχεδὸν ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γενεᾶς, πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς ergibt sich, wenn in Aufnahme des Argumentationsduktus der gesamten Passage *adv.haer.* V 30,3 und offensichtlich auch ganz im Sinne der lateinischen Übersetzung die irenaeische Angabe nicht auf den Begriff ἀποκάλυψις, sondern auf das ὄνομα τοῦ ἀντιχρίστου bezogen wird.[145] Auf der Basis dieser sich aufgrund des Gesamtzusammenhangs durchaus nahelegenden Zuordnung ergibt sich für die Interpretation des letzten Satzes von *adv.haer.* V 30,3, daß Irenaeus hier nicht auf die Schau der Apokalypse, sondern auf diejenige des Namens des Antichristen Bezug nimmt. Diese Gestalt sei „nicht vor langer Zeit, sondern beinahe in unseren Tagen, nämlich gegen das Ende der Regierung des Domitian"[146] offenbart worden. Diese Deutung von *adv.haer.* V 30,3 läßt diese Notiz als Beleg für die Entstehung der Apk in domitianischer Zeit ausfallen.

---

[137] In *adv.haer.* V 22,5 und III 3.4.

[138] Aune, Apk I, lix: „One argument for construing his comment [d.h. die oben zitierte Notiz] as based on a fixed tradition is that in two other places he claims that John the Apostle lived to the time of Domitian's successor Trajan, A.D. 98–117".

[139] Vgl. hierzu Stolt, Om dateringen, 204 und Ely, Evidence, 431–433.

[140] Zur Übersetzung dieser Notiz vgl. oben 23, A. 82.

[141] Vgl. hierzu die entsprechende Konjektur von Ely, Evidence, 435.

[142] Vgl. hierzu oben 23.

[143] Die Erwägungen D.E. Aunes scheinen an diesem Punkt unklar zu sein. Einerseits geht er davon aus, daß sich die oben zitierte Notiz des Irenaeus nicht auf die Lebenszeit des Apokalyptikers, sondern auf die Zeit der Entstehung der Apk bezieht, andererseits verwendet er dann diese zuvor als falsch erkannte Interpretation, um die These der Verarbeitung einer dem Kirchenvater vorliegenden, fixierten Tradition in *adv.haer.* V 30,3 zu begründen.

[144] In seiner lateinischen Übersetzug der *historia ecclesiatica* bezieht Rufinus dieses Prädikat eindeutig auf den Terminus *apokalypsis* bzw. *revelatio*, indem er schreibt: *facta est* (Text nach Mommsen, Die lateinische Übersetzung des Rufinus, 445).

[145] Freundlicher Hinweis von F. Siegert vom 16.05.2002.

[146] Zur Übersetzung dieser Passage vgl. oben 23 mit A. 82.

Daß Irenaeus in seiner Äußerung zur Datierung der Entstehung der neutestamentlichen Apk eine mündliche Tradition verarbeitet hat, läßt sich aus dem Kontext von *adv.haer.* V 30,3 nicht belegen. Auffällig ist, daß der Kirchenvater hier keine Gewährsmänner benennt, die ihm, weil sie entweder Augenzeugen gewesen oder vom Verfasser selbst unmittelbar informiert worden sind, die Entstehung der Apk πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς zuverlässig bezeugt hätten. Da Irenaeus in seinem Werk immer dann, wenn ihm die Aussagen solcher Gewährsmänner zu Themen aus der Vergangenheit zur Verfügung stehen, diese auch zitiert und diese Zitate entsprechend kenntlich macht,[147] ist das Fehlen solcher Hinweise in *adv.haer.* V 30,3 ein Indiz dafür, daß er sich hier nicht auf solche Gewährsmänner und die von ihnen überlieferten Traditionen zu berufen vermochte.

Demgegenüber ist genauso gut denkbar, daß die irenaeische Datierung der Schau bzw. der Entstehung der Apk gegen Ende der Regierungszeit Domitians eine originäre Leistung des Irenaeus darstellt. Der Kirchenvater konnte durchaus auf dem Wege der eigenständigen Kombination der Angaben aus der Apk mit denen anderer Traditionen und Quellen, die ihm Material über das Leben des Johannes und über die römischen Kaiser und die Art und Weise ihrer Machtausübung boten, zu seiner Datierung gelangen.[148] Daß sich für Irenaeus die Entstehung der Apk in domitianischer Zeit nahelegen mußte, hängt mit dem ihm für seine Rückschlüsse zur Verfügung stehenden Quellenmaterial zusammen. Aus der Apk, seiner wichtigsten Quelle, konnte er entnehmen, daß deren Verfasser selbst[149] und die Christen[150] in der Provinz *Asia* um ihres Glaubens willen unter Druck standen und Repressionen ausgesetzt gewesen sind. Darüber hinaus lag ihm offensichtlich eine Tradition vor, der zufolge Johannes bis in die Zeit der πρεσβύτεροι[151] hinein in der Provinz *Asia* gelebt hat.[152] Drittens konnte Irenaeus etwa in der

[147] Vgl. hierzu etwa *adv.haer.* II 22,5; V 3,4 und V 33,3.

[148] Vgl. hierzu, wenn auch mit anderer Akzentsetzung, Moberley, Revelation, 382: „The dates which he [d.h. Irenaeus] gives, for Rev and the synoptic gospels, are later opinions rather than evidence. When wrong but plausible, such opinions become legends".

[149] Der Grund für den Aufenthalt des Apokalyptikers auf der Insel Patmos mag in der gegenwärtigen exegetischen Forschung umstritten sein. Die große Mehrheit der Kirchenväter ging davon aus, daß Johannes von den entsprechenden Behörden wegen seiner Evangeliumsverkündigung bestraft und nach Patmos relegiert oder verbannt (vgl. hierzu Aune, Apk I, 79f) wurde. In diese Richtung denkt auch Aune selbst; vgl. Apk I, 81.

[150] Irenaeus mußte davon ausgehen, daß die in der Provinz *Asia* lebenden Christen um ihres Christseins willen Anfeindungen ihrer heidnischen Umwelt ausgesetzt gewesen waren. Dies belegen etwa Apk 2,10.13; 6,9–11; 13,6–8.15–17; 17,6.

[151] Zu den πρεσβύτεροι vgl. unten A. 152.

[152] Vgl. *adv.haer.* II 22,5 und III 3,4. Daß Irenaeus hier eine ihm vorliegende mündliche Tradition wiedergibt, derzufolge die πρεσβύτεροι mit Johannes gesprochen haben, indiziert der Text deutlich. Ob allerdings die Zeitbestimmung *ad Traiani tempora adv.haer.* II 22,5 ebenfalls

Apologie des Melito von Sardes lesen, daß aus der Riege der römischen Kaiser seit Augustus offensichtlich nur Nero und Domitian dem Christentum nicht wohlgesonnen gewesen sind.[153] Zusätzlich bot etwa das Werk *de vita Caesarum* des Suetonius[154] die Information, daß Domitian in der Anfangsphase seiner Regentschaft durchaus Positives geleistet,[155] sein Amt je länger je mehr aber mit wachsender Grausamkeit, Ungerechtigkeit und Willkür ausgeübt[156] hat. Wenn Irenaeus nun diese Informationen miteinander kombinierte,[157] lag der Schluß nahe, die Entstehung der Apk in die zweite, spätere Phase der Regentschaft Domitians[158] zu datieren.[159]

---

durch die Tradition vermittelt wurde oder eine irenaeische Interpretation derselben darstellt, muß umstritten bleiben. Die Formulierung *permansit enim (!) cum eis* [...] *adv.haer.* II 22,5 läßt m.E. jedoch eher darauf schließen, daß auch diese Zeitangabe von Irenaeus sekundär erschlossen worden ist.

[153] Vgl. hierzu Eusebius, *hist.eccl.* IV 26,7–11; zu diesem Werk und seiner textlichen Überlieferung vgl. Röwekamp, Art. Melito von Sardes, in: LACL, 436f.

[154] C. Suetonius Tranquillus wurde ca. 70 n.Chr. wahrscheinlich in Hippo Rhegius in Nordafrika geboren. Als letzte Nachricht ist von ihm überliefert, daß Suetonius und sein Freund, der Prätorianerpräfekt Septicius Clarus, 121 n.Chr. aus Diensten des Kaisers Hadrian entlassen worden sind. Nach seiner Entlassung habe er „dann wohl noch längere Z[eit] als Privatgelehrter gelebt" (Fuhrmann, Art. Suetonius.2, in: KP 5, 411ff). Das genaue Datum der Abfassung der *vitae Caesarum* ist nicht bekannt; fest steht allerdings, daß sie lange vor 180–185 n.Chr., dem Abfassungsdatum von *adv.haer.*, vorgelegen haben müssen. Durchaus denkbar ist m.E., daß deren Existenz und auch die Inhalte der einzelnen Darstellungen Irenaeus bekannt gewesen sind, auch wenn, da Irenaeus Griechisch sprach und schrieb und und die *vitae* in Latein verfaßt sind, nicht notwendigerweise davon ausgegangen werden darf, daß der Kirchenvater durch eigene Lektüre dieses Werkes zu seinen Kenntnissen gekommen ist.

[155] Vgl. hier sehr instruktiv das vorweggenommene Gesamturteil des Suetonius über die Herrschaft Domitians *Dom.* 3. Durchaus positiv wertet Suetonius in der ersten Phase seiner Regierung u.a. die Leistungen Domitians im Bauwesen (*Dom.* 5), im Verwaltungswesen (*Dom.* 8) und in der Rechtspflege (*Dom.* 8). Plausibel ist, daß dieses Gesamturteil des Suetonius über die Herrschaft Domitians in Kombination mit den Informationen aus der Apk Irenaeus dazu veranlaßt hat, deren Entstehung πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς zu datieren.

[156] Vgl. hierzu die Bemerkung, mit der Suetonius die Schilderung der negativen zweiten Phase der Regentschaft Domitians einführt (*Dom.* 10; ähnlich zuvor schon *Dom.* 9).

[157] Daß Irenaeus in seinem eigenen Werk mündliche Traditionen und schriftliche Quellen verarbeitet hat, läßt sich in *adv.haer.* auf Schritt und Tritt zeigen.

[158] Aufgrund seiner u.a. von Suetonius beschriebenen Willkür, seiner Ungerechtigkeit und seiner Grausamkeit in der zweiten Regierungsphase kam Domitian besser als alle anderen Kaiser nach Nero als derjenige in Frage, der ohne wirklichen Grund und außerhalb rechtlicher Bestimmungen mißliebige Personen, in diesem Fall den Apokalyptiker Johannes, verbannen oder relegieren ließ.

[159] In diese Richtung denkt auch Günther, Frühgeschichte, 126, der die Datierung der Abfassung der Apk πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς durch Irenaeus als „keine absichtslose Nachricht" charakterisiert. Nach Günther muß unter der Voraussetzung, daß der auf die Insel Patmos verbannte Verfasser der Apk mit dem Zebedaiden Johannes oder auch mit dem Presbyter Johannes (zu letzterem vgl. die Ausführungen des Eusebius in *hist.eccl.* III 39,4) identifiziert wird, dessen „Rückkehr von Patmos nach Ephesus erklärt werden" (127). Dabei macht „die Datierung der Apk (= Verbannung auf Patmos) πρὸς τῷ τέλει τῆς Δομετιανοῦ ἀρχῆς [...] die Kontinuität seines Wirkens plausibel, indem nach dem Fall Domitians die Verbannung als beendet und die Rückkehr von der Insel als möglich erscheint" (127). Daraus folgert Günther: „Die Iren Haer V

Dagegen wendet A. Yarbro Collins ein, daß Irenaeus in seinem Werk weder auf Traditionen, in denen die Person Domitians mit Christenverfolgungen verbunden worden ist, noch auf das Exil des Apokalyptikers auf Patmos Bezug nehme. Damit könne er die Datierung der Apk in die Regierungszeit Domitians nicht aus der Tradition erschlossen haben.[160] Dies kann m.E. nicht überzeugen. Diese fehlenden Bezugnahmen lassen sich genausogut mit dem Verweis auf die Abzweckung von *adv.haer.* oder auf die persönliche Situation des Verfassers erklären. In seinem Werk ging es dem Kirchenvater vornehmlich um die innerkirchliche bzw. innerchristliche Auseinandersetzung mit Häretikern,[161] so daß er das äußere Verhältnis der Kirche bzw. der Christen zum römischen Staat oder zu heidnischen Religionen – möglicherweise ganz bewußt – nicht thematisierte. Denkbar ist auch, daß Irenaeus in einer Zeit relativen Friedens zwischen Kirche bzw. Christen und Staat lebte und schrieb und sich aufgrund dessen nicht genötigt sah, vergangene Verfolgungssituationen anzusprechen.

Fazit: Den Ausführungen des Irenaeus zur Datierung der Apk in *adv.haer.* V 30,3 kann eigenständige Beweiskraft nicht zugemessen werden. Sie können eine auf anderem Wege begründete Datierung allenfalls bestätigen, nicht aber die Abfassung der Apk während der Regentschaft Domitians begründen. Eine Untersuchung zur Frage der Datierung der Apk hat daher zunächst unter Absehung des Zeugnisses des Irenaeus zu erfolgen.[162]

(b) Die Analyse der Entwicklung der kultischen Kaiserverehrung in der Provinz *Asia* hat gezeigt, daß Domitian die kultisch-religiöse Verehrung seiner eigenen Person hier keineswegs über den mit der Verehrung des Augustus gesetzten Rahmen hinaus forciert hat.[163] Vielmehr ist Domitian innerhalb eines von ihm zumindest genehmigten, wenn nicht gar in dieser Weise akzentuierten provinzialen Kultes der flavischen Σεβαστοί als amtierender Kaiser dieser *gens* lediglich in diesem dynastischen Rahmen verehrt worden. Damit aber blieb die Verehrung des Domitian auf provinzialer Ebene erheblich hinter der des Augustus und des Tiberius, die als amtierende Regenten innerhalb des u.a. ihnen gewidmeten provinzialen Kaiserkultes jeweils deutlich im Zentrum der Verehrung standen, zurück. Darüber hinaus enthielt der in Ephesus angesiedelte Kult der flavischen Σεβαστοί keinerlei mit der kultisch-religiösen Verehrung des Augustus auch nur

30,3 zugrundeliegende Tradition ist somit als Argument für eine Datierung der Apk in das Ende der domitianischen Zeit hinfällig" (128).

[160] Vgl. hierzu oben 32f.

[161] Vgl. hierzu Hamm, Art. Irenaeus von Lyon, in: LACL, 313: „In seinem theol.[ogischen] Denken [...] ist I.[renaeus] ganz durch den Kampf gegen die Gnosis bzw. durch die essentielle Unterscheidung dieser Häresie von der Lehre des Christentums bestimmt".

[162] So m.R. auch Slater, Dating, 253.

[163] In diese Richtung argumentiert bereits Giesen, Apk, 25–28. Vgl. hierzu auch Günther, Frühgeschichte, 130, der im Blick auf die Domitian in der Forschung oftmals zugeschriebenen Christenverfolgungen feststellt: „Eine Situation aber, in der die βλασφημία zwangsläufig zur θλῖψις der Christen durch staatliche Maßnahmen führte, läßt sich mit dem zur Verfügung stehenden Quellenmaterial [...] für die Zeit der Regierung des Domitian nicht belegen".

annähernd vergleichbare soteriologische Implikationen.[164] Unter der hypothetischen Voraussetzung, die Entstehung der Apk wäre in die zweite Hälfte der Regierungszeit Domitians zu datieren, ließe sich somit nur schwer erklären, aus welchen Motiven der Apokalyptiker ihn, den dritten amtierenden Kaiser der flavischen Dynastie, mit der Gestalt des *Nero redux* bzw. *redivivus* hätte identifizieren[165] und als eschatologischen Gegenspieler des ἀρνίον Christus hätte darstellen[166] sollen.[167]

(c) Die übrigen von A. Yarbro Collins, D.E. Aune, C.J. Hemer u.a. zugunsten der Datierung der Entstehung der Apk in domitianischer Zeit angeführten Argumente können allenfalls die Abfassung der Apk in der Zeit nach 70 n.Chr., nicht aber ihre Abfassung in domitianischer Zeit belegen.[168]

Insbesondere denjenigen Argumenten, die präzise die Entstehung der Apk in domitianischer Zeit untermauern sollen, kommt m.E. keine Beweiskraft zu: (1) So stellt etwa die von E. Stauffer vertretene Deutung der Zahl 666 (Apk 13,18) zwar eine, aber keineswegs die einzig mögliche Deutung dieser Chiffre dar. Angesichts der Vielzahl ihrer möglichen Bezüge[169] kann die Interpretation der Chiffre 666 eine unabhängig von ihr gewonnene Hypothese zur zeitlichen Einordnung der Entstehung der Apk lediglich bestätigen, nicht aber eine Datierung der Abfassung der Apk eigenständig begründen.[170] (2) Der Bezug von Apk 6,6 auf das von Domitian erlassene Edikt zur Regulierung des Weizen- und des Weinanbaus läßt sich exegetisch nicht erweisen.[171] Darüber hinaus ist u.a. auch nach Suetonius[172] davon auszugehen, daß dieses Edikt entweder gar nicht oder nur vereinzelt und kurzzeitig zur Anwendung gelangt ist,[173] so daß fraglich bleiben muß, ob ein für christliche Gemeinden in der Provinz *Asia* schreibender Apokalyptiker überhaupt darauf Bezug nehmen konnte. (3) Die in den

---

[164] Vgl. hierzu ausführlich Witulski, Kaiserkult, 53ff, bes. 73f.

[165] Vgl. hierzu etwa Apk 13,3.12.14; 17,11.

[166] Vgl. hierzu u.a. den gesamten Komplex Apk 12f und Apk 19,17–21. Vgl. auch U.B. Müller, Apk, 249, der im Blick auf die Darstellung des ersten in Apk 13 dargestellten θηρίον bemerkt: „Das Tier wirkt nicht nur in der Macht des Satans [...] dessen Inkarnation es ist, es steht zudem in deutlichem Gegensatz zu Christus. Es erscheint als Antichrist. Diese Eigentümlichkeit deutet sich bereits dadurch an, daß es auf seinen Hörnern zehn Diademe trägt. In der Offb besitzt sonst nur Christus Diademe als Ausweis wahrer Herrscherwürde [...] das Tier wird zum Gegenspieler Christi".

[167] Vgl. hierzu ähnlich auch Friesen, Imperial Cults, 150: „Evidence for imperial cults should not be used as a primary argument for one date or the other [d.h. die vordomitianische oder domitianische Datierung der Entstehung der Apk]. Certain trends are distinguishable in the evolving discourse of imperial cults during the late first and early second century, but these are not dramatic enough to require that Revelation be considered a response to them". Vgl. auch Robinson, Redating, 247–249.

[168] Dies wird von A. Yarbro Collins bei einigen der von ihr dargestellten Argumente auch selbst eingeräumt. Vgl. hierzu etwa oben 23–25; ähnlich auch Hemer, Letters, 5 und Aune, Apk I, lxiii.lxx.

[169] Vgl. hierzu schon Irenaeus, *adv.haer.* V 30,3.

[170] Vgl. hierzu etwa Kraft, Apk, 185.

[171] Vgl. hierzu m.R. Aune, Apk I, lxx und, diese Deutung von Apk 6,6 überhaupt ablehnend, U.B. Müller, Apk, 168; ähnlich auch Robinson, Redating, 249.

[172] Vgl. Suetonius, *Dom.* 14 und oben 25 mit A. 102.

[173] Vgl. hierzu Levick, Domitian, 69.73.

Ausführungen in Apk 12,1–6 verwendeten Motive sind in zahlreichen unterschiedlichen Traditionen und Kontexten belegt. Ein Bezug dieser Motive auf Ereignisse und Nachrichten aus der Zeit Domitians, wie ihn etwa A. Brent sieht,[174] läßt sich nicht mit Notwendigkeit, nicht einmal mit Wahrscheinlichkeit erweisen.[175]

Fazit: Die in der Forschung zugunsten der Hypothese der Datierung der Entstehung der Apk in domitianischer Zeit angeführten Argumente reichen nicht aus, um diese Hypothese überzeugend zu begründen. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, daß die diesen Argumenten zugrundeliegenden Beobachtungen sich in jeden zeitlichen Zusammenhang zwischen 70 und 155/160 n.Chr.[176] einordnen lassen.

2.3 Spätere Datierungen

2.3.1 Die Datierung der Apk in die Zeit Nervas bzw. Traians

Im Unterschied zu den bisher erörterten Vorschlägen zur Datierung der Abfassung der Apk, die sämtlich implizit oder explizit davon ausgingen, daß die Apk innerhalb eines kurzen Zeitraumes abgefaßt worden ist, nimmt H. Kraft für dieses Werk einen längeren Entstehungszeitraum an. Während „der Rest des Buches, zumindest die Kapitel 13 und 17"[177] nach Kraft in der zweiten Hälfte der Regierungszeit Nervas, d.h. 97/98 n.Chr.,[178] verfaßt worden sind, datiert er die Abfassung des Corpus der sieben Sendschreiben Apk 2f, die er als spätere Einfügung in die bereits bestehende Apk ansieht,[179] in die Zeit zwischen dem Tod Nervas und den jüdischen Aufständen in der Zeit um 114/115 n.Chr.,[180] also weit in die Regierungszeit Traians.

---

[174] Vgl. hierzu oben 26.

[175] Gegen eine zeitgeschichtliche Interpretation der in Apk 12,1–6 dargestellten Motive und Ereignisse und deren Bezug auf die Zeit Domitians votiert etwa Yarbro Collins, Combat Myth, 101, die im Blick auf Apk 12 redaktionsgeschichtlich argumentiert und von der christlichen Adaption zweier jüdischer [!] Quellen ausgeht: „It will be shown [...] that Revelation 12 is [...] a Christian adaptation of two Jewish sources. The first was a narrative describing the conflict between a woman with child and a dragon; the second, a depiction of a battle in heaven". Gegen einen Bezug der Anrede ὁ κύριος καὶ ὁ θεὸς ἡμῶν auf Domitian wendet sich etwa Parker, Lord and God, 230f.

[176] Zu dieser Abgrenzung *ad quem* vgl. unten 58.

[177] Apk, 93. Da Apk 21,9–22,5 (vgl. 276) s.E. „als Entsprechung zu Kap. 17 konzipiert ist" (262), muß dieser Abschnitt zum Zeitpunkt der Abfassung von Apk 17 ebenfalls vorgelegen haben.

[178] Vgl. Apk, 10.221f.

[179] Diese Annahme begründet Kraft damit, daß die Sendschreiben im Unterschied zum Rest der Apk eine andere Situation voraussetzen: „Man wird aus der Situation – den Christen droht Verfolgung, aber nicht den Juden – schließen müssen, daß die Sendschreiben später geschrieben sind als in der zweiten Regierungshälfte Nervas" (93). Auf den Verfasser der Sendschreiben führt Kraft darüber hinaus noch Apk 1,4–8; 22,21 zurück: „Der Verfasser der Sendschreiben hat unser Buch mit einem Briefpräskript und einem Segenswunsch (22,21) versehen" (27). Apk 1,1–3 und Apk 22,6–20 gehen demgegenüber auf spätere Hände zurück (vgl. 276).

[180] Vgl. Apk, 93.

Für seine Datierung der Entstehung der zunächst ohne Apk 2f vorliegenden Apk zur Zeit des römischen Kaisers Nerva beruft sich H. Kraft im wesentlichen auf die Königsliste Apk 17,9–11. Die Tatsache, daß der Apokalyptiker den zur Zeit der Abfassung seines Werkes amtierenden römischen Kaiser nicht als den siebten, sondern als den sechsten βασιλεύς zählt,[181] sei angesichts der Grundintention der Apk[182] nur zu erklären mit der Annahme, daß die Regierungszeit des siebten Kaisers bereits in die des sechsten hineinrage und unausweichlich bevorstehe.[183] Aus dieser Annahme folgert Kraft: „Nur in einer kurzen, nach Monaten zählenden Zeitspanne kann diese Weissagung geschrieben sein, nämlich zur Zeit Nervas zwischen der Aufnahme Trajans in die Mitregentschaft und Nervas Tod. D.h. zwischen Sommer 97 und Frühjahr 98".[184]

Dabei beginnt Kraft seine Zählung der römischen Kaiser mit Claudius, da hier nur die Kaiser zu berücksichtigen seien, die mit dem Christentum in Konflikt gekommen sind, d.h., diejenigen, die nach der Ausbreitung des Christentums amtierten.[185]

Diese Datierung findet Kraft in seiner Deutung der Zahl 666 aus Apk 13,18 bestätigt. Die Addition der mit den Buchstaben des griechisch geschriebenen Namens Nerva, M. NEPOYA, verbundenen Zahlen ergebe 666.[186]

Die Datierung der sieben Sendschreiben und der von ihrem Verfasser hinzugefügten Abschnitte Apk 1,4–8; 22,21 in die Zeit zwischen 97/98 und 114/115 n.Chr. begründet Kraft mit der s.E. aus den Sendschreiben sich ergebenden Tatsache, daß die Christen, nicht aber die Juden von Seiten des römischen Staates Verfolgungen zu befürchten hätten. Da sich nach den Aufständen der Juden im römischen Reich 114/115 deren Situation von der der Christen nicht mehr grundlegend unterschieden hätte, ließe sich das in den Sendschreiben vorausgesetzte unterschiedliche Verhältnis beider Religi-

---

[181] Vgl. Apk, 221f.

[182] Nach Kraft, Apk, 222 besteht die Grundintention der Apk darin, zu „trösten und mit[zu]teilen, daß das alles nicht mehr lang dauern wird".

[183] Vgl. Apk, 222. Anders als diejenigen Forscher, die bei ihrer Zählung der sieben bzw. acht βασιλεῖς mit Julius Caesar oder Augustus beginnen (vgl. oben 17 mit A. 38), geht Kraft aufgrund der Tatsache, daß die Siebenzahl an dieser Stelle durch deren Bedeutung im Gesamtzusammenhang der Apk vorgegeben ist, davon aus, daß man „als erste Frage nicht die stellen [darf], bei welchem Kaiser mit der Zählung zu beginnen sei. Denn durch die Art des Rätsels und durch die Konstanz der Siebenzahl ist für den Verfasser festgelegt, daß der Siebte der letzte ist"; ähnlich auch 221.

[184] Apk, 222.

[185] Vgl. hierzu Apk, 222.

[186] Vgl. Apk, 222. Nach Kraft erwartete der Apokalyptiker gemeinsam etwa mit dem Verfasser des 4Esr, daß „Trajans Regierungszeit [...] kurz und unruhig sein [werde]. Das ist die gemeinsame Erwartung aller Apokalyptik am Ende des ersten Jahrhunderts. Auch 4. Esra erwartet für die Herrschaft der letzten beiden Flügelchen [...] die den letzten beiden Häuptern in unserm Text entsprechen, ein regnum exile et turbationis plenum. Nach Domitians Ermordung verbreitete sich in apokalyptischen Kreisen die Überzeugung, das Römerreich werde binnen kurzem zusammenbrechen" (222).

onsgemeinschaften zum römischen Staat nur innerhalb der Jahre zwischen 97/98 und 114/115 denken. Dabei erwägt Kraft, diesen Zeitraum aufgrund der in Plinius, *ep.* X 96f bezeugten christenfeindlichen Maßnahmen näherhin auf die Zeit von 110 bis 114/115 n.Chr. einzugrenzen.[187]

Die Argumentation Krafts, mit der er die Datierung der noch ohne das Corpus der sieben Sendschreiben und der mit diesem Corpus hinzugefügten Passagen Apk 1,4–8; 22,21 vorliegenden Apk in die Regierungszeit Nervas zu stützen versucht, kann jedoch nicht überzeugen:

(a) Die auf den siebten βασιλεύς bezogene Formulierung ὁ ἄλλος οὔπω ἦλθεν Apk 17,10 setzt keineswegs voraus, daß der siebte βασιλεύς noch nicht regiert, aber bereits designiert ist. Genausogut ist denkbar, daß der Apokalyptiker hier zum Ausdruck bringen wollte, daß der siebte βασιλεύς zwar bald kommen,[188] zur Zeit der Regentschaft des sechsten aber eben noch keine Rolle spielt, sondern erst im Anschluß daran auftreten wird.[189]

Darüber hinaus geht Kraft nicht auf die Frage ein, ob es sich bei der in Apk 17,9–11 ausgesprochenen Verheißung um eine echte Weissagung oder um ein *vaticinium ex eventu* handelt, das der Apokalyptiker aus der Perspektive der Herrschaft des siebten Königs oder der Regentschaft des achten, endzeitlichen βασιλεύς formulierte und in die Zeit des sechsten hinein zurückdatierte.[190] Liegt in Apk 17,9–11 ein solches *vaticinium ex eventu* vor, ergibt sich insbesondere unter der Voraussetzung, daß es sich bei der auf den siebten βασιλεύς bezogenen Formulierung ὁ ἄλλος οὔπω ἦλθεν, καὶ ὅταν ἔλθῃ ὀλίγον αὐτὸν δεῖ μεῖναι Apk 17,11 nicht um eine absolute, in Jahren meßbare und historisch nachweisbare Zeitangabe, sondern um eine relative Einschätzung des Apokalyptikers handelt, für die Königsliste Apk 17,9–11 eine Vielzahl von Deutungsmöglichkeiten.[191]

(b) Aber selbst, wenn das Verständnis Krafts von Apk 17,9–11 zugrundegelegt wird, wäre es genauso gut denkbar, in dem sechsten βασιλεύς, ὁ εἷς ἔστιν etwa den flavischen Kaiser Titus[192] zu sehen und demzufolge die Entstehung der Apk in die Zeit um 80/81 n.Chr. zu datieren. Auch im Blick auf die Regierungszeit des Titus kann davon gesprochen werden, daß die

[187] Vgl. hierzu Apk, 93f.

[188] Zu dieser Deutung der hier diskutierten Formulierung vgl. etwa Beale, Apk, 871: „This is to be understood, as elsewhere, as a near expectation. Thus an idea of imminence is expressed, but there is an indeterminate distance between the present and the future end". Ähnlich auch Taeger, Johannesapokalypse, 151f.

[189] Zu einer solchen Deutung dieser Formulierung Apk 17,10 vgl. etwa Zahn, Apk, 561, der unter der Voraussetzung, daß es sich bei dem sechsten βασιλεύς um Nero handelte, formuliert: „Es würde dies also zur Zeit der Regierung Neros geschrieben sein, und über seinen Nachfolger anscheinend noch keine Entscheidung getroffen sein".

[190] So etwa Wikenhauser, Apk, 130f.

[191] Vgl. hierzu nur die Übersicht bei Aune, Apk III, 945–949.

[192] Titus regierte als Nachfolger seines Vaters Vespasian von 79–81 n.Chr. Vgl. hierzu Hanslik, Art. Titus. 2, in: KP 5, 874–876.

Regentschaft des siebten βασιλεύς bereits in die des sechsten hineinragt, denn Titus proklamierte bereits am 23. Juni 79 n.Chr. seinen Bruder Domitian als *consors* und *successor imperii*.

(c) Schließlich ist festzuhalten, daß die Schreibweise M. ΝΕΡΟΥΑ offensichtlich in dieser Form von Kraft konstruiert ist, da sie so zumindest epigraphisch und numismatisch m.W. nicht belegt ist.

Durchaus bedenkenswert sind m.E. aber die Überlegungen Krafts hinsichtlich des Ausgangspunktes für die Zählung der sieben Könige Apk 17,9–11. Hier mit Claudius zu beginnen, trägt der historischen Tatsache Rechnung, daß es in der Provinz *Asia* eine gemeinsame Geschichte von Christentum und römischem Staat und damit auch Konflikte zwischen beiden erst mit der Regentschaft dieses Kaisers gegeben hat. Zwar gibt es für diese Deutung der Königsliste Apk 17,9–11 genausowenig wie für die anderen Deutungsvorschläge[193] einen sicheren Beweis. Sie ist aber sicherlich als eine denkbare Möglichkeit anzusehen.

(d) Auch die Datierung der Abfassung der sieben Sendschreiben Apk 2f und der s.E. vom gleichen Verfasser stammenden Abschnitte Apk 1,1–4; 22,21 in die Zeit zwischen 97/98, näherhin 110 und 114/115 n.Chr., wird von H. Kraft nicht ausreichend begründet. Sicherlich zeigen sich in den Sendschreiben Hinweise auf Anfeindungen der in den angeschriebenen Städten lebenden Christen durch ihre Umwelt.[194] Aus ihnen läßt sich aber nicht folgern, daß die Christen, anders als die Juden, zur Zeit der Abfassung der Apk von Verfolgungen von staatlicher Seite betroffen gewesen wären.[195]

Wie H. Kraft geht D.E. Aune[196] davon aus, daß die im Neuen Testament vorliegende Apk das Ergebnis eines längeren Entstehungsprozesses darstellt. Am Anfang stünden zwölf zunächst unabhängig voneinander existierende Texteinheiten, die der Apokalyptiker zu unterschiedlichen Zeiten und zu unterschiedlichen Zwecken zusammengestellt habe. Hierbei handele es sich um folgende Textabschnitte: Apk 7,1–17; Apk 10,1–11; 11,1–13; 12,1–18; 13,1–18; 14,1–20; 17,1–18; 18,1–24; 19,11–16; 20,1–10; 20,11–15 und 21,9–22,5.[197] Diese Texteinheiten habe der Apokalyptiker mit weite-

[193] Vgl. hierzu oben 17 mit A. 38.

[194] Vgl. zu Anfeindungen von jüdischer Seite Apk 2,9; 3,9f, zu Anfeindungen von heidnischer Seite Apk 2,10.13(?).

[195] Vgl. hierzu m.R. Bell, Evidence, 100: „Nothing in either letter [d.h. den Sendschreiben] indicates that these churches have undergone anything more that harassment by local opponents, of the sort recorded throughout the book of Acts [!]". In Hinsicht auf Antipas, den einzigen in den sieben Sendschreiben erwähnten μάρτυς (Apk 2,13), bemerkt Bell: „Antipas' death was not necessarily ordered by the governor, but since it occured in Pergamon and since no other martyrs are mentioned in the other letters, it is at least possible that he died in a legal execution rather than at the hands of a mob" (101). Vgl. hierzu auch ausführlich unten 68ff.

[196] In seinem 1997ff erschienenen Kommentar zur Apk.

[197] Vgl. Apk I, cxix. Hier listet Aune diese zwölf Texteinheiten auf und stellt bezüglich ihrer fest: „The most striking literary characteristic in Revelation is the presence of approximately twelve

ren Texten und Traditionen zu einer ersten Auflage seines Buches, im wesentlichen zu Apk 1,7–12a; 4,1–22,5,[198] verbunden. Dabei können einzelne Notizen und Verse innerhalb dieses Textcorpus nachträglich eingefügt worden sein. In ihrer zweiten Auflage, der jetzt vorliegenden Endredaktion, wurde die erste Auflage der Apk um Apk 1,1–3.4–6; 1,12b–3,22; 22,6–21 ergänzt.[199]

Um nun diese beiden von ihm postulierten Entwicklungsstufen der Apk zu datieren, verknüpft Aune de facto die zwei innerhalb der Forschungsgeschichte bedeutsamsten Vorschläge zur Datierung der Entstehung der Apk, die frühere Datierung in die Zeit unmittelbar nach Neros Tod,[200] und die spätere Datierung der Abfassung der Apk in die Regierungszeit Domitians,[201] additiv miteinander.[202] Dies führt ihn zu der These, daß die erste Auflage der Apk zwischen 68 und 74 n.Chr. zusammengestellt worden sei. In ihrem Hintergrund stünden die Ereignisse vor, während und nach dem ersten jüdischen Krieg (66–73/74 n.Chr.).[203] Für die zweite Auflage der Apk, ihre Endredaktion, so wie sie im NT vorliegt, nimmt Aune dann ein domitianisches oder, wahrscheinlicher, ein traianisches Datum an.[204] Die zwölf zunächst unabhängig voneinander vorliegenden Texteinheiten müssen demzufolge dann sämtlich vor der ersten Auflage der Apk, d.h. in den fünfziger und sechziger Jahren des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, entstanden sein.[205]

Der additive Ansatz Aunes bringt es mit sich, daß die Argumente, mit denen er seine Datierung der Abfassung der drei von ihm angenommenen Entwicklungsstadien der Apk zu begründen sucht, im wesentlichen denen entsprechen, die von den Vertretern der vordomitianischen, hier insbesondere der nachneronischen, und der domitianischen Datierung der Entstehung der Apk zur Stützung ihrer Hypothese jeweils vorgetragen worden sind.[206] Insge-

---

relatively independent textual units that have little to do with their immediate contexts or indeed with the macronarrative of Revelation: [...] These twelve units of text are extremely diverse and provide the critic with evidence to suggest that they were formulated over a relatively extensive period of time for a variety of purposes, and apparently with very different *Sitze im Leben*".

[198] Vgl. Apk I, cxxff.cxxiiif. Unklar bleibt die genaue Abgrenzung der ersten Auflage. Aune gibt auf cxxiii Apk 22,9 und auf cxxxii sowohl Apk 22,5 und 22,4 als ihren letzten Vers an. Aufgrund des neuen thematischen Ansatzes in Apk 22,6 wird hier davon ausgegangen, daß nach Aune 22,5 der letzte Vers der ersten Auflage der Apk gewesen ist.

[199] Vgl. Apk, cxxff.cxxxii. Dazu kommen „several expansions or interpolations", die durch eine „strongly prophetic and parenetic orientation" charakterisiert sind (cxxf). Als weitere Ergänzungen innerhalb der zweiten Auflage werden Apk 13,9f; 14,12f; 16,15 benannt (cxxxii).

[200] Vgl. oben 14ff.

[201] Vgl. oben 22ff.

[202] Vgl. hierzu Apk I, lviii.

[203] Vgl. hierzu Apk I, cxxiii.

[204] Vgl. hierzu Apk I, cxxxii; vgl. zum Gesamtzusammenhang des hier Dargestellten Apk I, lvii– lxx.cxviii–cxxxiv und unten 62f.

[205] Vgl. hierzu Apk I, cxxii.

[206] Vgl. hierzu oben 14ff und oben 22ff.

samt diskutiert Aune im Rahmen der Frage der Datierung der der Apk zehn Argumente bzw. Begründungszusammenhänge: (a) Das externe Zeugnis des Kirchenvaters Irenaeus[207] weise in die zweite Hälfte der Regierungszeit Domitians, nach Aune konkret in die Zeit um 95 n.Chr.[208] Aus der Tatsache, daß der Zebedaide Johannes, der in der Alten Kirche weithin als Verfasser der Apk galt, offensichtlich bis in traianische Zeit hinein gelebt hat,[209] leitet Aune die Möglichkeit ab, daß die Apk in der Regierungszeit Traians zum heute vorliegenden Umfang komplettiert worden ist.[210] (b) Die Anspielungen auf den Tempel und auf die Stadt Jerusalem in Apk 11 ließen auf die Entstehung dieses Textes vor 70 n.Chr., d.h. vor der Zerstörung Jerusalems schließen.[211] (c) Die Verwendung des Namens Βαβυλών als Chiffre für Rom (Apk 17,5 u.ö.) weise in die Zeit nach 70 n.Chr.[212] (d) Die erst für Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts wahrscheinlich zu machende[213] allgemeine Verbreitung des Mythos vom *Nero redux* bzw. *redivivus* (Apk 13,3.12.14) spreche, auch wenn dieser nach Aune bereits ab 69 n.Chr. belegt ist, eher für ein spätes Datum der Abfassung der Apk. (e) Die Königsliste Apk 17,9–11 scheine auf die Entstehung der Apk unter Galba oder Vespasian zu weisen, wiewohl sie bei entsprechender Interpretation auch auf jeden anderen Nachfolger Neros bezogen werden könne.[214] (f) Die aus den sieben Sendschreiben ableitbare Situation der Gemeinden sei sowohl in den siebziger als auch in den neunziger Jahren des ersten nachchristlichen Jahrhunderts historisch denkbar.[215] (g) Apk 6,6 ließe keinen zwingenden Bezug zu einem von Domitian erlassenen Edikt, mit dem er offensichtlich den Wein- und Getreideanbau innerhalb des *imperium Romanum* regulieren wollte,[216] erkennen.[217] (h) Eine

[207] Vgl. Irenaeus *adv.haer.* V 30,3 und Eusebius, *hist.eccl.* III 18,3; V 30,3.

[208] Vgl. hierzu Apk I, lviiiff.lxix. Allerdings weist Aune auch hier sogleich darauf hin, daß andere altkirchliche Zeugen eine andere Datierung der Entstehung der Apk vertreten: „though there are some dissenting voices suggesting earlier and later dates" (Apk I, lxix).

[209] Vgl. Irenaeus *adv.haer.* II 22,5; III 3,4 und Eusebius, *hist.eccl.* III 23,3f.

[210] Vgl. hierzu Apk I, lx.

[211] So Apk I, lxf; vgl. hier aber die weit weniger eindeutige Formulierung Aunes lxix: „The references to Jerusalem and the temple in Revelation are ambiguous since they can be construed as referring to the pre-A.D. 70 period, though there is evidence in the text that these references were given an interpretive overlay that may have arisen years after the destruction of Jerusalem and the temple in A.D. 70". Zu dem entsprechenden Argument K. Bergers vgl. oben 17f.

[212] Vgl. hierzu Apk I, lxi und, darüber hinausgehend, lxix: „with a date as late as A.D. 95 seeming not unreasonable"; vgl. hierzu bereits oben 21 mit A. 72.

[213] Vgl. hierzu oben und Apk I, lxi.lxixf; vgl. ähnlich auch Beckwith, Apk, 207: „The particular form of the Nero myth which has come to be pretty generally accepted as underlying the representations in chapts. 13 and 17 of the head wounded and healed, the beast that was and is not and is about to come, could not have been reached till near the end of the century".

[214] Vgl. hierzu Apk I, lxif.lxx.

[215] Vgl. hierzu Apk I, lxiii.lxx.

[216] Vgl. hierzu oben 25.35.

[217] Vgl. hierzu Apk I, lxiii.lxx.

außergewöhnliche Forcierung der provinzialen kultischen Kaiserverehrung ließe sich für die Provinz *Asia* während der Regierungszeit Domitians nicht nachweisen.[218] (i) Die Verwendung der Phrase οἱ δώδεκα ἀπόστολοι Apk 21,14 ließe auf eine Datierung der Abfassung der Apk in die späten achtziger oder die frühen neunziger Jahre des ersten nachchristlichen Jahrhunderts schließen.[219] (j) Da sich für die Provinz *Asia* in domitianischer Zeit Christenverfolgungen nicht nachweisen lassen, könnten die Anspielungen auf Repressalien gegen die Christen in der Apk nicht zwingend als Argument für ihre domitianische Entstehungszeit in Anschlag gebracht werden.[220]

Die kritische Durchsicht dieser Argumente und Begründungszusammenhänge ergibt folgendes Bild: (a) Zugunsten der Datierung der Entstehung der zwölf bereits vor ihrer Zusammenfassung in der ersten Auflage der Apk einzeln existierenden und unabhängig voneinander entstandenen Texteinheiten in die fünfziger bzw. sechziger Jahre des 1. Jh. n.Chr.[221] kann Aune allenfalls den Beleg Apk 11 ins Feld führen.[222] Konsequent im Sinne seiner eigenen Argumentationslogik gedacht, kann er damit aber höchstens die Abfassung von Apk 11,1–13, nicht aber die der anderen elf Texteinheiten datieren. (b) Zugunsten der Datierung der Entstehung der ersten Auflage der Apk kann sich Aune nur auf die Königsliste Apk 17,9–11 berufen, wobei er die mit diesen Versen verbundenen interpretatorischen Schwierigkeiten und Möglichkeiten selbst einräumt.[223] (c) Für die konkrete Datierung der Abfassung der zweiten Edition der Apk in domitianische bzw. traianische Zeit[224] spricht nach Aune nur das Zeugnis des Kirchenvaters Irenaeus. Alle anderen Belege, die s.E. auf eine Abfassung der Apk am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts hinweisen, lassen keine auch nur einigermaßen eingrenzbare Datierung zu.

Aus den Äußerungen des Kirchenvaters Irenaeus läßt sich nicht entnehmen, daß die zweite Auflage der Apk in traianischer Zeit entstanden sei. Seine Ausführungen darüber, daß der Zebedaide Johannes die Apk verfaßt habe und daß dieser bis in die Regierungszeit des Kaisers Traian hinein gelebt habe,[225] tragen zugunsten dieser These nichts aus.

Angesichts der historischen Fragwürdigkeit der sich auf die Datierung der Entstehung der Apk beziehenden Angabe des Irenaeus[226] folgt aus diesem

---

[218] Vgl. hierzu Apk I, lxiiif.lxx.
[219] Vgl. hierzu Apk I, lxiv.lxx.
[220] Vgl. hierzu Apk I, lxivff.lxx.
[221] Vgl. hierzu oben 39f.
[222] Vgl. zur Interpretation dieses Belegs oben 17f.
[223] Vgl. oben 23f und Apk III, 945–949.
[224] Vgl. hierzu oben 40.
[225] Vgl. *adv.haer.* II 22,5; III 3,4 und Eusebius, *hist.eccl.* III 23,3f.
[226] Vgl. hierzu oben 22f.26ff.

Befund: D.E. Aune kann für die von ihm hinsichtlich der drei Stadien der Entstehung der Apk vertretenen Datierungen mit Ausnahme der möglichen Datierung von Apk 11 in die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems im ersten jüdischen Krieg 70 n.Chr.[227] keinen Beleg vorweisen.

Wie problematisch die literarkritischen Erwägungen Aunes sind, mögen zwei Widersprüchlichkeiten innerhalb seines eigenen Kommentars verdeutlichen: (a) Die Verwendung des Ausdrucks οἱ δώδεκα ἀπόστολοι Apk 21,14 weist im Blick auf die Datierung der Apk nach Aune in die letzten beiden Jahrzehnte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Zugleich aber hält er die gesamte Perikope um Apk 21,14 inklusive dieses Verses für einen Bestandteil der bereits zwischen 68 und 74 n.Chr. erschienenen ersten Auflage der Apk. (b) Apk 13,1–18 gehört nach Aune zu den vor der ersten Auflage der Apk bereits existierenden „self-contained textual units", die der Apokalyptiker in den fünfziger und sechziger Jahren des ersten Jh. n.Chr. geschaffen habe. Zugleich aber enthalte Apk 13,1–18 eindeutige Anspielungen auf den Mythos von *Nero redivivus* bzw. *redux*, der erst nach dem Tod Neros 68 n.Chr. ausgebildet worden sein kann.

Ebenfalls für eine Datierung der Abfassung der Apk in traianischer Zeit votiert A. Reichert. Konkret bezieht sie sich auf die Zeit nach dem Inkrafttreten der die rechtliche Stellung der Christen zum römischen Staat neu konstituierenden Verfügungen, so wie sie im Schriftwechsel des in die Provinz *Bithynia* entsandten *legatus augusti consulari potestate* Plinius[228] mit Kaiser Traian dokumentiert werden,[229] also auf die Zeit nach 112 n.Chr.[230] Reichert vermutet, daß die in Plinius, *ep.* X 96f entwickelte Konzeption der Rechtsstellung der Christen im römischen Staat, die einerseits auf die Strafbarkeit des Christseins an sich (*nomen ipsum*) und die Hinrichtung standhafter Christen zielt, andererseits aber denen, die ihrem Christsein abschwören, Straffreiheit gewährt,[231] im Hintergrund der Abfassung der Apk gestanden habe:[232] „Konkret stellt sich dann die Frage: Lassen

---

[227] Vgl. zu den mit diesem Beleg verknüpften interpretatorischen Problemen aber oben 17f.

[228] Plinius übte dieses Amt (zu diesem Amt vgl. Dörner, Art. Bithynia, in: KP 2, 910) in der Provinz *Bithynia* von „ca. 110–ca. 112" (Hanslik, Art. Plinius.2, in: KP 4, 937) aus.

[229] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 81ff. Diese Rechtskonzeption stand zunächst in der Provinz *Bithynia*, in näherer oder weiterer Zukunft aber sicherlich auch darüber hinaus in Geltung. Zu den historischen Unsicherheiten im Blick auf den Geltungsbereich dieser Rechtskonzeption vgl. Witulski, Kaiserkult, 84f.

[230] Vgl. hierzu etwa Freudenberger, Verhalten, 17, A. 2.3 und auch Reichert, Durchdachte Konfusion, 227.

[231] Diese doppelte Intention bildet nach Reichert den entscheidenden Angelpunkt der von Plinius und Traian neu erarbeiteten, das rechtliche Verhältnis der Christen zum römischen Staat betreffenden Regelung; vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 83f.

[232] Vgl. hierzu auch Taeger, Streitschrift, 297: „Aus ihnen [d.h. den sieben Sendschreiben Apk 2f] gewinnt man nicht den Eindruck einer vor allem unter der Nötigung zum Kaiserkult und umfassenden Nachstellungen leidenden Gemeinschaft. Im Vordergrund stehen hier innerchristliche Auseinandersetzungen und Fehlentwicklungen in einzelnen Gemeinden. Allerdings sind die

sich diese Schriften [d.h. 1Petr und die Apk] nicht auch, vielleicht sogar besser verständlich machen vor dem Hintergrund der durch Plinius und Trajan geschaffenen Situation mit der ihr eigenen Ambivalenz: dem harten Konzept einer Zurückdrängung des Christentums auf der einen Seite und der zum Konzept hinzugehörenden, gleichsam ‚abgefederten' Durchsetzungweise – Verzeihungsangebot an Apostaten, Verbot der Berücksichtigung anonymer Anzeigen und vor allem: kein Aufspüren christlicher Personen, also Verzicht auf behördliche Initiativen – auf der anderen Seite"?[233] Somit wäre die Apk in die Zeit nach 112 n.Chr. zu datieren.[234]

Dieser Ansatz von A. Reichert erfordert eine differenzierte Diskussion. Durchaus denkbar ist einerseits, daß die von Plinius und Traian erarbeitete Konzeption zur Rechtsstellung der Christen im römischen Reich zur Zeit der Abfassung der Apk in Geltung stand. In Apk 2,10 etwa kündigt der Apokalyptiker den standhaften und treuen Christen der Gemeinde in Smyrna einen Gefängnisaufenthalt und eine zehn Tage währende Bedrängnis an,[235] an deren Ende offensichtlich der Tod derjenigen Gefangenen steht, die der sich ergebenden Versuchung, ihrem Christsein abzuschwören, nicht Folge leisten.[236] Auch aus der Nachricht, daß in Pergamon der von Johannes

---

Botschaften durchzogen von Hinweisen auf zurückliegende, andauernde und befürchtete Bedrängnisse und Leiden (2,3.9f.13; 3,8f; vgl. 1,9)".

233 Durchdachte Konfusion, 248–250.

234 Ebenfalls aufgrund von Plinius, *ep.* X 96f erwägt Taeger, Johannesapokalypse, 22 die Datierung der Abfassung der Apk in traianische Zeit: „Auch die unter Trajan geübte, vermutlich aber ältere Praxis [...] konnte in Verbindung mit den Erinnerungen an die letzten Regierungsjahre Domitians Schlimmes für die Zukunft befürchten lassen. Zumindest ist es nicht möglich, vom Thema der Verfolgung her mit einiger Sicherheit auf die Zeit Domitians zu schließen". Ähnlich auch Günther, Frühgeschichte, 130–133: „Vor diesem Hintergrund erwartet der Verfasser der Apk das endzeitliche Geschehen, das mit der blutigen Verfolgung der Christen seinen ersten Höhepunkt erreicht (vgl. [Apk] 6,9; 12,11.17; 16,6; 17,6; 18,24; 19,2; 20,4). Eine Situation aber, in der die βλασφημία zwangsläufig zur θλῖψις der Christen durch staatliche Maßnahmen führte, läßt sich mit dem zur Verfügung stehenden Quellenmaterial [...] für die Zeit der Regierung des Domitian nicht belegen. Solche Praxis staatlicher Stellen begegnet zuerst im Briefwechwel zwischen Plinius und Trajan (Ep X 96f)" (130), woraus er folgert: „Ertrag: die Apk ist in trajanischer Zeit auf Patmos abgefaßt worden" (133).

235 Der Finalsatz ἵνα πειρασθῆτε qualifiziert die Einkerkerung der Christen als eine durch ihre Glaubensüberzeugungen motivierte. Vgl. hierzu etwa U.B. Müller, Apk, 108: „Die Verfolgung gefährdet die Gemeinde als Versuchung zum Abfall von Christus. Im Grunde aber bedeutet diese vom Teufel bewirkte Versuchung eine Erprobung durch Gott, der die Glaubenstreue der Christen prüft. [...] Die Christen erwartet Verhaftung und Gefängnis".

236 So etwa U.B. Müller, Apk, 108: „Die Christen erwartet Verhaftung und Gefängnis. Dies ist nicht so zu verstehen, als sei damit schon die eigentliche Strafe gemeint, so daß die Todesstrafe noch nicht droht. Einer solchen Deutung widerspricht sofort die Fortsetzung des Textes: ‚Sei getreu bis in den Tod [...]' ([Apk 2,] Vers 10,c). Im übrigen diente die Einkerkerung nach römischem Brauch nur als vorübergehende Maßnahme, die der eigentlichen Verurteilung vorausging, die etwa Verbannung oder Tod vorsah", und Giesen, Apk, 110: „Der lebensbedrohenden Situation entspricht der Appell, treu bis in den Tod zu bleiben. Die Charakterisierung des Erhöhten in der Botenformel ‚der tot war und wieder lebendig geworden ist' ([Apk] 2,8c) wird durchsichtig auf

als ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου bezeichnete Antipas zu Tode gekommen ist (Apk 2,13), läßt sich durchaus schließen, daß zur Zeit der Abfassung der Apk die von Plinius und Traian zunächst für die Provinz *Bithynia* erarbeitete bzw. erlassene rechtliche Vorgabe auch in der Provinz *Asia* adäquat galt.[237] Ebenso ist schließlich denkbar, daß die Ausführungen Apk 6,9–11 auf die Geltung der von Plinius und Traian erarbeiteten Konzeption zur Rechtsstellung der Christen im Einzugsbereich der Provinz *Asia* zur Zeit der Abfassung der Apk hinweisen.[238]

Die Tatsache, daß der Apokalyptiker in dem Sendschreiben an die pergamenische Gemeinde (Apk 2,12–17) außer Antipas niemanden sonst benennt, der getötet worden ist, läßt den Tod des Antipas möglicherweise lediglich als einen Einzelfall erscheinen.[239] Sie muß aber nicht dagegen sprechen, daß die von Plinius und Traian zunächst für die Provinz *Bithynia* entwickelte Konzeption zur Rechtsstellung der Christen zur Zeit der Abfassung der Apk auch im Raum der Provinz *Asia* rechtswirksam gewesen ist. Da Traian nach Plinius, *ep.* X 97 behördliche Fahndungsmaßnahmen gegen die Christen ausschloß,[240] erscheint es denkbar, daß diese Rechtskonzeption zwar in Geltung stand, daß aber Christen etwa in Pergamon von privater Seite ihres *nomen ipsum Christianus* wegen nur sehr vereinzelt angezeigt bzw. angeklagt worden sind. Das Faktum, daß der Apokalyptiker sich über die Umstände des Todes des Antipas nur sehr unpräzise äußert, muß ebenfalls nicht gegen die Geltung der von Plinius und Traian entwickelten Rechtskonzeption in der Provinz *Asia* zur Zeit der Abfassung der Apk sprechen. Dies mag vielmehr damit zusammenhängen, daß diese Umstände den

---

das Geschick nicht nur des Märtyrers [...] sondern eines jeden treuen Christen". Anders hier Taeger, Streitschrift, 297f: „Mit der Einkerkerung dieser Christen wird der Autor nicht eine lediglich vorläufige Maßnahme meinen, der dann noch die eigentliche Strafe, Verbannung oder Tod, folgt. Einer solchen Sicht widerraten jene Stellen, an denen Johannes ausdrücklich von Todesopfern spricht [...] und 13,10, wo die Gefangenschaft neben der Hinrichtung als eine hinzunehmende Konsequenz unbeugsamer Glaubenstreue erwähnt wird. Auch der der Mahnung zur Treue beigegebene Zusatz ἄχρι θανάτου kann nicht als martyrologische Andeutung gelten. Er entspricht der Rede vom Bewahren (der [Heils-]Werke Christi) ἄχρι τέλους in 2,26, also dem unbeirrten Festhalten am Glauben ‚bis zuletzt' im Unterschied zum Verhalten der Feigen und Treulosen (21,8). Nicht einmal die [...] in 12,11 vom Seher vorausgesetzte *Bereitschaft* zur Lebenshingabe [...] ist in 2,10 direkt angesprochen. Deshalb ‚charakterisiert' die Ermahung im letzten Teil des Verses kaum ‚die Heftigkeit der erwarteten Verfolgung'; eher belegt sie die Sorge des Johannes um Auswirkungen einer *solchen* Phase der θλῖψις auf die Festigkeit der Gemeinde, weil es sich für sie dabei – verglichen mit der gegenwärtigen Bedrängnis [...] – um eine neue Erfahrung handeln wird".

[237] Vgl. hierzu etwa Giesen, Apk, 113: „Wahrscheinlicher aber wurde er [d.h. Antipas] aufgrund eines ordentlichen Verfahrens hingerichtet, da sein Tod wohl mit der Weigerung, dem Kaiser zu opfern, zusammenhängt". Ähnlich auch Kraft, Apk, 64f.

[238] Vgl. hierzu Bousset, Apk, 269: „Einig ist man sich in der Erklärung dieses Verses darüber, daß mit den Geschlachteten die Märtyrer gemeint sind, die um der Sache Gottes willen den Tod erlitten haben". Im Blick auf Apk 17,6 geht U.B. Müller, Apk, 289 davon aus, daß der Apokalyptiker hier auf „die ganze bisherige Verfolgungsgeschichte [...] zu der die Neronische Verfolgung wie Verfolgungen unter Domitian gehören", rekurriert.

[239] So Taeger, Streitschrift, 299f.

[240] Vgl. hierzu Plinius, *ep.* X 97,1: *conquirendi non sunt.*

Adressaten seines Werkes aufgrund der geltenden Rechtslage bekannt gewesen sind, so daß der Apokalyptiker im Zusammenhang des Sendschreibens an die Christen in Pergamon auf sie nicht explizit zu sprechen kommen mußte.

Andererseits aber lassen die Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 13,15 die Annahme, daß das Inkrafttreten der von Plinius und Traian entwickelten Rechtskonzeption in der römischen Provinz *Asia*[241] der konkrete Anlaß der Abfassung der Apk gewesen ist, die Apk also in die Zeit unmittelbar nach 112 n.Chr. zu datieren sei, unwahrscheinlich erscheinen. In Apk 13,15b stellt er dar, daß im Rahmen der Prozesse gegen Christen als Test der Konformität gegenüber der heidnischen Religiosität die εἰκών des (ersten) θηρίον, d.h. des amtierenden römischen Kaisers, in der Form der προσκύνησις verehrt werden muß.[242] Dies läßt angesichts einer gegenteiligen Aufforderung Traians[243] eher darauf schließen, daß die Apk nicht unmittelbar im Anschluß an die Einführung der von Plinius und Traian erarbeiteten Konzeption zur Rechtsstellung der Christen in der Provinz *Asia*, sondern auf der Grundlage einer Novellierung bzw. Erweiterung dieser, also in späterer Zeit, abgefaßt worden ist. Auch läßt sich die etwa Apk 13,8.12 bezeugte Intensivierung der kultisch-religiösen Verehrung des amtierenden römischen *princeps* in der römischen Provinz *Asia*[244] für die Regierungszeit Traians nicht belegen.[245] Fazit: Die Erwägungen von A. Reichert legen durchaus die Annahme nahe, daß das Datum der Geltung der von Traian und Plinius in *ep.* X 96f erarbeiteten Konzeption zur rechtlichen Stellung der Christen in der Provinz *Asia* als der *terminus a quo* der Abfassung der Apk anzusehen ist. Die Annahme, daß das nicht exakt datierbare[246] Inkrafttreten dieser Konzeption in der römischen Provinz *Asia* der eigentliche Anlaß zur Abfassung der Apk gewesen ist, läßt sich allerdings nicht aufrechterhalten.

Wie A. Reichert geht auch J. Frey[247] von der Entstehung der Endgestalt der Apk in traianischer Zeit aus. Seine Ansicht begründet er im wesentlichen mit der Annahme, daß es sich bei der Apk insbesondere aufgrund der Unterschiedlichkeit der in der Apk einerseits und in den Johannesbriefen und im Joh andererseits verwendeten sprachlichen Gestalt[248] um ein pseud-

---

[241] Zu der Ungewißheit hinsichtlich dieses Datums vgl. Witulski, Kaiserkult, 84f.

[242] Vgl. hierzu unten 145f.

[243] Vgl. hierzu Plinius, *ep.* X 97,1. Nach der Anweisung Traians sollen bei diesem Konformitätstest nur die *di nostri*, nicht aber die kaiserliche εἰκών angebetet werden. Vgl. hierzu auch Witulski, Kaiserkult, 82.

[244] Vgl. hierzu unten 112ff.152ff.

[245] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 88f.

[246] Vgl. hierzu oben A. 241.

[247] In dem von ihm verfaßten Appendix: Erwägungen zum Verhältnis der Johannesapokalypse zu den übrigen Schriften im Corpus Johanneum, zu Hengel, Die johanneische Frage.

[248] Vgl. hierzu Frey bei Hengel, Die johanneische Frage, 424f.

epigraphisches Werk handele.[249] Dieses sei von einem oder mehreren (ehemaligen) Mitgliedern der von dem πρεσβύτερος Johannes in Kleinasien begründeten und theologisch geprägten johanneischen Schule[250] verfaßt und unter dessen Namen herausgegeben worden. Dies läßt nach Frey die Vermutung wahrscheinlich erscheinen, daß die Edition der Apokalypse nicht bereits zu Lebzeiten des πρεσβύτερος, sondern erst nach dessen Tod „bald nach 100 n.Chr.",[251] d.h. in der „mittleren trajanischen Zeit", also zwischen 105 und 110 n.Chr., erfolgt ist.[252]

Aufgrund seiner Argumentation ist die von Frey vorgeschlagene Datierung der Entstehung der Apk zwischen 105 und 110 n.Chr. zwar denkbar, aber nicht mit Notwendigkeit zu erweisen. Daß eine pseudepigraphische Schrift erst nach dem Tod des in ihr behaupteten Verfassers erscheint, ist schlechterdings nicht zu bestreiten. Der Zeitraum zwischen dessen Tod und dem Datum der Veröffentlichung der auf ihn bezogenen pseudepigraphischen Schrift ist aber nicht in der von Frey vorgeschlagenen Weise eingrenzbar, selbst dann, wenn vorauszusetzen wäre, daß der Editor bzw. die Editoren des Pseudepigraphons als dessen Schüler in Beziehung zu ihrem ἥρως ἐπώνυμος gestanden haben. Im Rahmen der von Frey formulierten Voraussetzungen kann nicht ausgeschlossen werden, daß die Apk erst in hadrianischer[253] oder in antoninischer[254] Zeit veröffentlicht worden ist.[255]

2.3.2 Die Datierung der Apk in die Zeit Hadrians

Nach L. Kreitzer[256] ist die Konzeption des Triumphes Christi über die Mächte des Bösen am Ende der Zeit[257] als für die Apk grundlegend anzusehen. Die früheste inhaltliche Parallele zu dieser Konzeption sei die erstmals bei Justin begegnende Vorstellung des zweiten *adventus*/der zweiten παρουσία Christi.[258] Die in der Apk vorliegende Konzeption stelle einen

---

[249] Vgl. hierzu Frey bei Hengel, Die johanneische Frage, 425. Nach Frey kann „das *Phänomen der pseudepigraphischen Zuschreibung* [der Apk] als durchaus ‚stilgemäß' betrachte.[t]" (425) werden.

[250] Zur johanneischen Schule und zur Rolle des πρεσβύτερος Johannes innerhalb ihrer vgl. zusammenfassend Hengel, Die johanneische Frage, 219–224.

[251] Dieses Datum nach Hengel, Die johanneische Frage, 220.

[252] Vgl. hierzu Frey bei Hengel, Die johanneische Frage, 427.

[253] D.h. zwischen 117 und 138 n.Chr.; vgl. zur Regierungszeit Hadrians Hanslik, Art. Hadrianus.1, in: KP 3, 907–911.

[254] D.h. zwischen 138 und 161 n.Chr.; zur Regierungszeit des Antoninus Pius vgl. Fuhrmann, Art. Antoninus.1, in: KP 1, 407–409.

[255] Dies gilt insbesondere dann, wenn mit Schnelle, Einleitung, 520f die Abfassung des Joh zwischen 100 und 110 n.Chr. datiert wird.

[256] In seinem Aufsatz: Sibylline Oracles 8, The Roman Imperial *Adventus Coinage* of Hadrian and the Apocalypse of John.

[257] Vgl. hierzu Adventus Coinage, 81.

[258] Vgl. hierzu Adventus Coinage, 80; hierbei verweist Kreitzer auf *dial.* 14.52 und *apol.* 52,3 (vgl. A. 36).

Reflex auf zumindest zwei Visiten Hadrians in der Provinz *Asia*[259] und insbesondere auch auf den Einmarsch des Kaisers in die Provinz *Iudaea* und den Kampf gegen nationale jüdische Kräfte im Rahmen des zweiten jüdischen Krieges[260] 132–135 n.Chr[261] dar. Hadrian besuchte die Provinz *Asia* im Rahmen seiner beiden Inspektionsreisen, die ihn durch das gesamte *imperium Romanum* führten.[262] Diese Inspektionsreisen fanden ihren imperialen propagandistischen Widerhall in einer Serie von Reiseerinnerungsmünzen,[263] die den *adventus* des Kaisers in Provinzen und anderen Gebietskörperschaften des *imperium Romanum* feierten. Kreitzer datiert die Emission dieser Reiseerinnerungsmünzen aufgrund der auf ihnen geprägten Legende *HADRIANUS AUG COS III PP* in die Zeit zwischen 134 und 138 n.Chr.[264] Diese historischen Ereignisse veranlaßten nach Kreitzer in hadrianischer Zeit lebende Christen, die ursprünglich in domitianischer Zeit verfaßte Apk im Sinne eines Gegenentwurfes zu ihnen zu aktualisieren, wobei er bemerkt, daß solche Aktualisierungen dem Wesen apokalyptischer Literatur und Mythologie durchaus nicht widersprechen.[265] Der angesichts dieses Befundes immerhin durchaus denkbaren Annahme der Abfassung der Apk selbst in hadrianischer Zeit stünden nach Kreitzer dagegen unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen.[266]

Durchaus Sinn macht nach Kreitzer allerdings die Annahme einer aktualisierenden Überarbeitung der aus domitianischer Zeit stammenden Apk in hadrianischer Zeit. Sie wird ihm zufolge dadurch gestützt,[267] daß Hadrian in

---

[259] Vgl. hierzu Adventus Coinage, 82; vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 153ff.

[260] Der zweite jüdische Krieg entzündete sich offensichtlich wesentlich an dem Vorhaben Hadrians, die Stadt Jerusalem als heidnische römische Kolonie *Aelia Capitolina* wieder aufzubauen und auf dem Platz des im ersten jüdischen Krieg zerstörten zweiten Tempels ein dem *Iuppiter Optimus Maximus* geweihtes Heiligtum zu errichten. Vgl. hierzu Boatwright, Hadrian, 196f und Cassius Dio LXIX 12.

[261] Vgl. hierzu Adventus Coinage, 82f.

[262] Zu diesen Inspektionsreisen vgl. ausführlich Witulski, Kaiserkult, 153ff. Dabei läßt sich die Reise Hadrians nach *Iudaea* bzw. Jerusalem im Rahmen des zweiten jüdischen Krieges nicht mehr in den Kontext der kaiserlichen Inspektionsreisen einordnen. Anders Kreitzer, Adventus Coinage, 80.

[263] Zu diesen Reiseerinnerungsmünzen vgl. ausführlich Witulski, Kaiserkult, 156ff.

[264] Vgl. hierzu Adventus Coinage, 77; zum Problem der Datierung dieser Reiseerinnerungsmünzen vgl. ausführlich Witulski, Kaiserkult, 157ff.

[265] Vgl. hierzu Adventus Coinage, 81f: „This is not to suggest that the Apocalypse of John should *itself* be dated as late as Hadrian's reign. The difficulties such a suggestion raises seem to me insurmountable, and are [...] unnecessary given the very nature of apocalyptic mythology itself. Apocalyptic mythology is continually in need of being re-interpreted in fresh settings and circumstances [...] this is natural and understandable. Thus, I see no reason for not accepting the traditional date of circa 90 CE for the Apocalypse of John. But that is not to deny that the Apocalypse of John was *reinterpreted* by Christians living in Asia Minor a generation later as referring to a subsequent setting and fastening upon a different historical figure".

[266] Vgl. Adventus Coinage, 81; vgl. hierzu oben A. 265.

[267] Diesen Nachweis führt Kreitzer in seinem Aufsatz: Hadrian and the Nero *Redivivus* Myth; vgl. zu dieser Thematik auch Adventus Coinage, 69f.

den Büchern V und VIII der *Oracula Sibyllina* mit der Gestalt des *Nero redux* bzw. *redivivus* assoziiert bzw. identifiziert wird.[268] Darüber hinaus läßt die Abfassung der jüdischen Apokalypsen 4Esr und 2(syr)Bar in hadrianischer Zeit die zeitlich parallele Entstehung bzw. Neuinterpretation ihres christlichen Pendants wahrscheinlich erscheinen.[269]

In Sib V sieht Kreitzer eine „indirect association" zwischen dem zur Zeit der Abfassung dieses Buches amtierenden Kaiser Hadrian[270] und der Figur des *Nero redux* bzw. *redivivus*.[271] Diese indirekte Verbindung ergebe sich zunächst aufgrund der Tatsache, daß Passagen, die sich auf die eschatologische Figur des *Nero redux* bzw. *redivivus* beziehen, innerhalb dieses in hadrianischer Zeit abgefaßten Werkes begegnen.[272] Näherhin vermutet Kreitzer aufgrund einer in zahlreichen Handschriften nachweisbaren Lücke nach Sib V 91 bzw. 92, daß der Abschnitt Sib V 93–110,[273] in dem auf die Gestalt des *Nero redux* bzw. *redivivus* Bezug genommen wird, und der Bemerkungen zu Hadrian enthaltende Abschnitt Sib V 46b–50 ursprünglich eine zusammengehörige Text- und Sinneinheit gebildet haben.[274] Daß der in Sib V 46b–50 positiv dargestellte Hadrian in diesem Buch dennoch mit der negativen eschatologischen Gestalt des *Nero redux* bzw. *redivivus* in Verbindung gebracht wird, erklärt Kreitzer zunächst mit dem Hinweis, daß aufgrund der Erinnerungen an die Katastrophe des ersten jüdischen Krieges von jüdischer Seite aus jeder römische Kaiser mit Mißtrauen betrachtet und potentiell als eschatologischer Widersacher angesehen worden ist. Darüber hinaus sei denkbar, daß zur Zeit der Abfassung von Sib V der Konflikt zwischen dem *imperium Romanum* und den Juden um den von Hadrian angestoßenen Neuaufbau Jerusalems als römische Kolonie *Aelia Capitolina* möglicherweise schon seine Schatten vorauswarf.[275]

---

[268] Vgl. Adventus Coinage, 81.

[269] Vgl. Adventus Coinage, 81: „Is this possibility [d.h. die Abfassung bzw. Neuinterpretation der Apk in hadrianischer Zeit] not even more likely when we consider that a number of Jewish apocalyptic writings, in addition to the obvious Christian example of the genre we have in the New Testament, were being produced at around the same time, that is around the time of Hadrian's reign as Emperor"?

[270] Im Anschluß an Collins datiert Kreitzer die Abfassung von Sib V innerhalb der Regierungszeit Hadrians: „For myself, I accept [für die Abfassung von Sib V] a date during the reign of Hadrian (AD 117–138)" (Hadrian, 97).

[271] Vgl. Hadrian, 103: „There is no direct assertion that Hadrian is himself Nero *redivivus*, although an indirect association is set up between the present ruling Emperor, Hadrian, and the Nero figure".

[272] Vgl. hierzu Hadrian, 100.

[273] Zu diesem Abschnitt aus Sib V vgl. unten 213f.

[274] Vgl. hierzu Hadrian, 101.

[275] Vgl. hierzu Hadrian, 103; Boatwright, Hadrian, 197 geht davon aus, daß der Prozeß der Gründung der römischen *Colonia Aelia Capitolina* auf dem Boden der Stadt Jerusalem und der damit einhergehenden Errichtung eines dem *Iuppiter Optimus Maximus* geweihten Heiligtums auf dem Platz des zweiten jüdischen Tempels bereits während des Aufenthalts Hadrians in Palästina 129/130 n.Chr. angestoßen worden ist: „Since coins of the new colony Capitolina must have been founded before the revolt broke out, although we cannot determine the effect for the foundation on the insurrection's outbreak. We should assume that the colony was begun before 132, but comple-

In Sib VIII[276] sind nach Kreitzer Kaiser Hadrian und die Gestalt des *Nero redux* bzw. *redivivus* direkt aufeinander bezogen worden. In Sib VIII 139–159 knüpfe die Darstellung der Wiederkehr Neros unmittelbar an die in VIII 131–138 vorliegende Beschreibung Hadrians an. Die ursprünglich direkt miteinander verbundenen Abschnitte Sib VIII 50–64.70b–72, in denen der Verfasser sich zunächst über Hadrian äußere und dann auf die Figur des *Nero redux* bzw. *redivivus* Bezug nehme, seien durch den auf Marcus Aurelius bezogenen Einschub VIII 65–70a nachträglich getrennt worden.[277] Den Anlaß für diese Verknüpfung sieht Kreitzer in der restriktiven Politik Hadrians gegenüber den Juden unmittelbar vor, während und nach dem zweiten jüdischen Krieg 132–135 n.Chr.[278] Im einzelnen ergeben sich für ihn folgende Bezüge zwischen den historischen Gestalten Nero und Hadrian, die in den Augen des Verfassers von Sib VIII die Darstellung Hadrians als *Nero redux* bzw. *redivivus* rechtfertigen konnten: (a) Beide Kaiser führten Krieg mit den Juden.[279] (b) Beide Regenten zeigten sich dem östlichen Teil des *imperium Romanum*, insbesondere auch dem Griechentum gegenüber aufgeschlossen und zugewandt.[280] (c) Wie Nero die kultisch-religiöse Verehrung seiner eigenen Person betrieb, propagierte Hadrian u.a. diejenige des Antinoos.[281] (d) Die auf Veranlassung Hadrians geprägten Reiseerinnerungsmünzen[282] finden ihre Entsprechung in korinthischen Lokalprägungen, die den dortigen Besuch Neros widerspiegeln.[283] In diesem Zusammenhang weist Kreitzer insbesondere die Gestaltung der an den Besuch Hadrians in *Iudaea* erinnernden Sesterzprägung als einen Versuch imperialer Propaganda gegen einen jüdischen Nationalismus aus.[284]

In Sib XII liegt nach Kreitzer eine „later disassociation" zwischen Hadrian und der Gestalt des *Nero redux* bzw. *redivivus* vor. In diesem Buch werden die beiden Figuren, auf die in Sib XII 163b–175 bzw. 78–94 Bezug genommen wird, ohne erkennbare Verbindung zueinander dargestellt.[285]

---

ted only after the war. The process may have been started when Hadrian passed through the region in 129–30". Halfmann, Itinera, 207 zufolge hielt sich Hadrian 130 n.Chr. in Palästina auf.

[276] L. Kreitzer datiert die Entstehung dieses Buches nicht zuletzt aufgrund der dort vorliegenden Identifikation Hadrians mit der Gestalt des *Nero redux* bzw. *redivivus* in die Zeit unmittelbar nach dem Ausbruch des zweiten jüdischen Krieges 132 n.Chr.; vgl. hierzu Hadrian, 112.

[277] Vgl. hierzu Hadrian, 103.

[278] Vgl. hierzu Hadrian, 105; zur Vorgeschichte des zweiten jüdischen Krieges vgl. oben 48, A. 260, zu seinen Folgen vgl. etwa Donner, Geschichte II, 465, nach dem ergänzend zu der Rache der römischen Sieger gegen die jüdischen Kämpfer und der endgültigen Umgestaltung Jerusalems in die *Colonia Aelia Capitolina* den Juden das Betreten Jerusalems verboten worden ist, wobei dieses Verbot später aber offensichtlich gelockert wurde.

[279] Vgl. hierzu Hadrian, 107.

[280] Vgl. hierzu Hadrian, 107f.

[281] Vgl. hierzu Hadrian, 108f.

[282] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 156ff.

[283] Vgl. hierzu Hadrian, 109–112.

[284] Vgl. hierzu Hadrian, 110f.

[285] Vgl. hierzu Hadrian, 114. Dies erklärt Kreitzer mit dem langen Zeitraum zwischen dem Leben Hadrians und der Abfassung von Sib XII, die er in die Zeit um 235 n.Chr. datiert (vgl. 112): „Perhaps the simpliest conclusion that we can draw from these observations is that by the time that Sibylline Oracles 12 was composed in the mid-third century, enough time has elapsed so as to render any direct association of the Nero *redivivus* myths with Hadrian as useless" (114).

Kritisch gegenüber dem Vorschlag Kreitzers ist anzumerken: (a) Er äußert sich mit keinem Wort zu den angeblich unüberwindlichen Schwierigkeiten, die eine Datierung der Entstehung der Apk selbst in hadrianische Zeit unmöglich machen sollen.[286] Die oben durchgeführte Analyse der Argumente, die in der Forschung zugunsten einer domitianischen Datierung der Apk angeführt werden, hat gezeigt, daß zumindest sie diese Hypothese nicht ausreichend begründen können.[287] Insofern stellen sie im Blick auf eine mögliche Datierung der Abfassung der Apk in hadrianische Zeit keine unüberwindlichen Schwierigkeiten dar.

(b) Im Rahmen seiner These einer Neuinterpretation der in domitianischer Zeit verfaßten Apk in der Regierungszeit Hadrians äußert Kreitzer sich nicht dazu, welche konkreten Textpassagen der im NT vorliegenden Apk auf diese neue Bearbeitung zurückgehen.[288] Die Analyse der in diesem Buch verwendeten Sprache und des in der Apk zutage tretenden Sprachstils hat eine in diesen Hinsichten relative Gleichförmigkeit sämtlicher Partien aufgewiesen.[289] Das läßt die Annahme einer ca. 40 Jahre nach ihrer ursprünglichen Abfassung von anderer Hand vorgenommenen, ihren Inhalt erheblich erweiternden und ergänzenden Neuinterpretation der Apk unwahrscheinlich erscheinen. Somit bleiben letztlich zwei Möglichkeiten der Erklärung: (1) Entgegen den von Kreitzer lediglich behaupteten unüberwindlichen Schwierigkeiten, die die Annahme, die Apk wäre in hadrianischer Zeit entstanden, mit sich bringt, muß ihre Abfassung in der zweiten Hälfte der Regierungszeit Hadrians[290] ernsthaft in Betracht gezogen werden, oder: (2) Bei den in hadrianischer Zeit vorgenommenen Ergänzungen und Erweiterungen des vorliegenden Textes der Apk handelte es sich lediglich um Marginalien, die weder inhaltlich noch von ihrem Umfang her ins Gewicht gefallen sind. Dann aber ergibt sich die Frage, ob es sich bei der von Kreitzer behaupteten Neuakzentuierung der Apk nicht lediglich um eine Fiktion handelt.

---

[286] Vgl. hierzu Adventus Coinage, 81.

[287] Vgl. das Fazit oben 36.

[288] Vgl. hierzu Adventus Coinage, 81f.

[289] Vgl. hierzu etwa Aune, Apk I, cix: „In recent years it has been claimed that analysis of language and style indicates that the linguistic peculiarities of Revelation are not restricted to particular sections of the composition but permeate the book". Mit Verweis auf Mussies, Morphology, 350f stellt Aune im Blick auf die Verwendung hebräischer und aramäischer Sprachelemente in der Apk fest, „that the semitizing elements that reflect the linguistic interference of both Hebrew and Aramaic are not restricted to particular sections of the composition but are scattered uniformly throughout the book" (Apk I, cix). Daraus folgert Aune, „that there are no firm linguistic or stylistic bases that may be used to support various source-critical theories based on the supposition that extensive earlier sources by *different authors* have somehow been combined to form Revelation in its present state" (cix).

[290] Diese grobe Zeitangabe ergibt sich aus der von Kreitzer vorgeschlagenen Datierung der Reiseerinnerungsmünzen; vgl. oben 50. Hadrian regierte von 117–138 n.Chr.; vgl. hierzu Hanslik, Art. Hadrianus.1, in: KP 2, 907–911.

Die Deutung der Zahl 666 (Apk 13,18) auf Hadrian erwog bereits D. Voelter,[291] der die Buchstaben des hebräisch geschriebenen und auf Münzen belegten Namens Traianus Hadrianus zu 666 addiert: „Hadrian führt offiziell als Kaiser auf Münzen und Inschriften den Namen Trajanus Hadrianus. Werden nun diese Namen hebräisch geschrieben und die einzelnen Buchstaben in den entsprechenden Zahlwerth umgesetzt, so kommt genau die Zahl 666 heraus:

ס	ו	נ	י	ר	ד	א		ס	ו	נ	י	ר	ט	
60	6	50	10	200	4	1	+	60	6	50	10	200	9	
			331							335				= 666

Eine andere hebräische Namensform für Trajanus ist

ן	ו	י	ר	י	ט
50	6	10	200	10	9
			285		

Setzt man diese Namensform zusammen mit dem Namen אדרינוס und summirt die Zahlenwerthe 285 + 331, so erhält man jene andere von Irenäus überlieferte Zahl 616“.[292] Gegen diese Deutung Voelters führt W. Bousset lediglich an, daß diese Lösungen „der Zeit wegen schon gar nicht mehr in Betracht kommen“[293] können.

[291] In seinem 1885 erschienenen Buch: Die Entstehung der Apokalypse. So neuestens auch Siegert, Erstentwurf, 122f mit A. 33.

[292] Entstehung, 77.

[293] Apk, 374.

3. Folgerungen für die vorliegende Arbeit

3.1 Zum methodischen Ansatz

Die kritische Durchsicht der verschiedenen Vorschläge zur Datierung der Entstehung der neutestamentlichen Apk und der hierfür jeweils angeführten Argumente hat zweierlei gezeigt: (a) In der gegenwärtigen Forschung ist die Frage der Datierung der Apk wieder zu einer offenen Frage geworden. Gerade auch in den von D. Aune,[294] K. Berger,[295] J. Frey,[296] L. Kreitzer,[297] R.A. Moberley,[298] A. Reichert,[299] J. Schmidt[300] und J.-W. Taeger[301] vorgelegten Arbeiten wird das bis ca. 1985 anscheinend feststehende Ergebnis, daß die Apk gegen Ende der Regierungszeit des Kaisers Domitian, ca. zwischen 90 und 95 n.Chr., abgefaßt worden sei, bezweifelt bzw. bestritten.[302] Dabei wird von zahlreichen Autoren eine spätere als die domitianische Datierung in Betracht gezogen.

(b) Hinsichtlich der Frage nach der Datierung der Apk können gesicherte Ergebnisse nur dann gewonnen werden, wenn es gelingt, Bezugnahmen des Apokalyptikers auf zeitlich fixierbare Vorgänge, Ereignisse und Entwicklungen innerhalb der Zeitgeschichte herauszuarbeiten und zu verifizieren.[303] Der Versuch einer Datierung der Apk in Relation zu anderen neutestamentlichen oder frühchristlichen Schriften führt zu keinerlei gesichertem Ergebnis. Dies zeigt etwa die Diskussion der entsprechenden Argumente innerhalb der von Berger[304] und Kraft[305] vorgelegten Datierungsvorschläge.[306]

---

[294] Vgl. hierzu oben 39ff.

[295] Vgl. hierzu oben 14ff.

[296] Vgl. hierzu oben 46f.

[297] Vgl. hierzu oben 47ff.

[298] Vgl. hierzu oben 20f.

[299] Vgl. hierzu oben 43ff.

[300] Vgl. hierzu Rätselzahl, 35ff.

[301] Vgl. hierzu oben 44, A. 234.

[302] Vgl. hierzu oben 11f und etwa auch Karrer, Stärken des Randes, 394 mit A. 15.

[303] In der gegenwärtigen exegetischen Forschung wird m.W. nicht bestritten, daß es sich bei der Apk um eine Schrift handelt, mit der der Apokalyptiker auf konkrete historisch-zeitgeschichtlich faßbare Ereignisse Bezug genommen hat. Vgl. hierzu etwa Vielhauer, Geschichte, 493: „Diese [d.h. die Apokalypsen insgesamt] stellen also Konventikelliteratur dar, die nicht zur Belehrung einer interessierten Öffentlichkeit in Wissenschaft und Lebensklugheit wie die sich auch mit dem Hellenismus auseinandersetzende Weisheitsliteratur geschrieben worden sind, sondern zur Stärkung und Tröstung der eigenen Gemeinschaft in aktuellen Nöten".

[304] Vgl. hierzu oben 14ff.

[305] Vgl. hierzu oben 36ff.

[306] Dies gilt auch im Blick auf die von J.-W. Taeger vorgelegten traditionsgeschichtlichen Erwägungen zur Apk. Nach J.-W. Taeger bezeugt die Apk „die Nachgeschichte der johanneischen

Dabei können die altkirchlichen Zeugnisse eine Hypothese zur Datierung der Abfassung der Apk nicht primär begründen, sondern allenfalls sekundär bestätigen. Dies folgt aus ihrem in jedem Falle erheblichen zeitlichen Abstand zur Abfassung der Apk und aus der immer zu gewärtigenden Möglichkeit, daß der jeweilige Kirchenvater seine Auffassung hinsichtlich der Datierung der Apk durch die eigene Kombination von Angaben aus dem NT und anderen altkirchlichen Texten gewonnen hat.[307] Aus der Apk rekonstruierbare innerchristliche oder das Verhältnis zwischen Christen und Juden betreffende Entwicklungen werden in der Forschung im Rahmen der Frage nach der Datierung der Apk m.R. nur sehr vereinzelt[308] in Anschlag gebracht. Solche Rekonstruktionen können keine Grundlage für sichere Ergebnisse in dieser Frage bieten, da immer damit zu rechnen ist, daß der Apokalyptiker in seinem Werk ein unvollständiges bzw. subjektiv verzerrtes Bild solcher Entwicklungen vorausgesetzt hat.[309]

Bei dem Vorhaben, Bezugnahmen des Apokalyptikers auf Entwicklungen und Ereignisse der Zeitgeschichte aufzuweisen, verbietet es sich, einzelne, aus ihrem Kontext innerhalb der Apk herausgelöste Worte, Motive,

---

Worte" (Johannesapokalypse, 118). S.E. spricht „nichts entscheidend dagegen, das Werk des Sehers Johannes im Gefälle der johanneischen Theologiegeschichte anzusiedeln" (205) und sie als „tritojohanneisch einzustufen" (207). Damit ist zwar für den *terminus a quo* einer konkreten Datierung der Apk etwas gewonnen, nicht aber für ihren *terminus ad quem*. Wenn das Joh, für Taeger die älteste der aus dem johanneischen Kreis stammenden neutestamentlichen Schriften, um „die Wende vom 1. zum 2. Jh." (so Vielhauer, Geschichte, 460) bzw. zwischen ca. 100 und 110 n.Chr. zu datieren ist (so Schnelle, Einleitung, 518–521), ergibt sich als mögliches Datum für die Abfassung der Apk die Zeit zwischen ca. 100 und 160/165 n.Chr. (zu diesem *terminus ad quem* vgl. unten 58). Angesichts der Unsicherheiten hinsichtlich der Traditionsentwicklung innerhalb des johanneischen Kreises ist eine genauere Datierung der Abfassung der Apk aufgrund traditionsgeschichtlicher Erwägungen kaum möglich. Wenn die von Taeger vorgelegte Einordnung der Apk in eine dritte Generation johanneischer Theologie zutrifft (Widerspruch dagegen bei Frey in Hengel, Johanneische Frage, 394ff und implizit auch bei Schnelle, Einleitung, 484, der eine andere als die von Taeger vorausgesetzte Reihenfolge der johanneischen Schriften annimmt und insofern auch zu anderen traditionsgeschichtlichen Ergebnissen kommen muß), bleibt etwa immer noch ungeklärt, wie schnell diese dritte Generation auf die erste gefolgt ist, und ob die dritte Generation die zweite voraussetzt oder als Parallelentwicklung zu ihr verstanden werden kann. Insofern ist die Abfassung der Apk als einem Dokument einer dritten theologischen Generation des johanneischen Kreises in einem Abstand von 10 Jahren bis zu 50–60 Jahren nach der Abfassung des Joh denkbar. Dies bestätigt ein Blick auf die Datierung des deuteropaulinischen (vgl. hierzu etwa Schnelle, Einleitung, 349) Eph, der offensichtlich zwischen 80 und 90 n.Chr. (vgl. hierzu Schnelle, Einleitung, 351f), also immerhin ca. 25–35 Jahre nach dem Röm als dem jüngsten echten Paulusbrief verfaßt worden ist (vgl. hierzu Schnelle, Einleitung, 130–133). Noch deutlicher zeigt dies das Datum der Abfassung der deuteropaulinischen Pastoralbriefe (vgl. 375–379), die augenscheinlich um 100 n.Chr. (vgl. 380f), d.h. 45 Jahre nach dem Röm, zu datieren sind.

[307] Vgl. hierzu die Kritik der sich auf das Zeugnis des Irenaeus berufenden Argumentation zugunsten der Datierung der Abfassung der Apk in domitianische Zeit oben 26ff.

[308] Vgl. hierzu das von K. Berger vorgelegte, die aus der Apk rekonstruierbare Struktur der christlichen Gemeinden betreffende Argument oben 18.

[309] Vgl. hierzu die Kritik des entsprechenden Arguments Bergers oben 18.

Verse oder Texte willkürlich zu zeitgeschichtlichen Anspielungen zu erklären und dann dementsprechend zu deuten. Ein solches Verfahren birgt nämlich immer zwei Gefahren: (a) Die Mehrdeutigkeit einzelner untersuchter Texteinheiten wird ausgeblendet. (b) Zeitgeschichtliche Implikationen anderer Texteinheiten, die in eine andere Richtung weisen, werden eingeebnet. Stattdessen ist es notwendig, vor der entsprechenden Interpretation einzelner Texte und Textelemente zunächst die ganze Apk daraufhin zu überprüfen, inwieweit der Apokalyptiker mit der in ihr entwickelten theologischen Gesamtkonzeption auf bestimmte signifikante Aspekte der Zeitgeschichte Bezug nehmen wollte bzw. Bezug genommen hat.[310] Wenn sich eine solche Absicht bzw. ein solcher Bezug aufzeigen läßt, müssen die der theologischen Gesamtkonzeption der Apk und der Intention ihres Verfassers korrespondierenden Sachverhalte der Zeitgeschichte innerhalb des möglichen Zeitraums der Abfassung der Apk[311] in ihrer Entwicklung analysiert werden. Erst diese Analyse ermöglicht dann in der Konfrontation mit der theologischen Gesamtkonzeption der Apk und der Intention ihres Verfassers deren historisch-zeitgeschichtliche Einordnung und damit die Bestimmung eines Datums ihrer Abfassung.

Dabei ist zu beachten, daß der Apokalyptiker seine Apk an einen abgrenzbaren Kreis von Adressaten gerichtet[312] und in seinem Werk auf deren Situation Bezug genommen hat, so wie sie sich ihm darstellte. Dies läßt es methodisch geboten erscheinen, im Rahmen einer solchen Analyse von vornherein lokalgeschichtlich anzusetzen und in erster Linie auf Vorgänge, Ereignisse und Entwicklungen aus dem unmittelbaren geographischen Umfeld der Adressaten abzuheben.[313] Innerhalb der Besprechung der Entwick-

[310] Daß der Verfasser der Apk als Apokalyptiker auf Aspekte der Zeitgeschichte Bezug genommen hat, bestätigt Oegema, Zwischen Hoffnung und Gericht, 353f: „Der ‚Ursprung' der Apokalypse bzw. der historische Anlaß, apokalyptische Deutungsmuster zu aktivieren, liegt [...] nicht in der Vergangenheit und strenggenommen auch nicht in den historischen Fakten, sondern in der jeweiligen Gegenwart, genauer gesagt in der religiösen Wahrnehmung der Gegenwart als ‚vergegenwärtigter' Geschichte. Als Beispiel sei auf die Aktualisierung der Exoduserfahrung hingewiesen: Wenn eine bestimmte gegenwärtige Situation große Ähnlichkeit mit der Gefangenschaft in Ägypten aufweist, und der theologische Grundsatz lautet, daß Gott sein Volk nicht verstoßen hat, muß es (‚logischerweise') bald einen zweiten oder neuen ‚Exodus' geben. Dies so darzustellen bzw. die Gegenwart entsprechend zu analysieren (!) ist die Aufgabe der Apokalyptiker". Noch deutlicher hier Scholtissek, Mitteilhaber, 180, der im Blick auf die Auslegung von Apk 1,19 (vgl. hierzu unten 64ff) in Aufnahme eines Votums von Roloff, Apk, 45 formuliert: „Treffender ist die an antike Parallelen anlehnende, diese zugleich aber auch variierende Dreizeitenformel [...] [Apk 1,19] in der Offb [...] als Auftrag an Johannes zu deuten, ‚die Geschichte in ihrer Ganzheit und Tiefe zu erkennen und über sie Enthüllungen zu machen'".

[311] Vgl. hierzu unten 58.

[312] Vgl. hierzu unten 58.

[313] Zur lokalgeschichtlichen Methode vgl. etwa Pilhofer/Witulski, Archäologie und Neues Testament, 244f: „Die lokalgeschichtliche Methode versucht, die Texte des Neuen Testaments durch archäologische Ergebnisse zu erhellen. Dabei geht es insbesondere um epigraphische und numis-

lung der entsprechenden Sachverhalte der Zeitgeschichte sind daher neben den literarischen Quellen insbesondere die epigraphischen, archäologischen und numismatischen Zeugnisse aus dem direkten geographischen Bezugsfeld der Adressaten der Apk zu berücksichtigen.

Erst auf der Basis der in diesem Untersuchungsgang gewonnenen Ergebnisse können dann diejenigen Einzeltexte und Textelemente der Apk, die möglicherweise zeitgeschichtliche Bezugnahmen und Anspielungen enthalten, in den Blick genommen werden. Sie sind exegetisch zu bearbeiten und daraufhin zu überprüfen, inwieweit sie das Ergebnis der zeitgeschichtlichen Einordnung der theologischen Gesamtkonzeption der Apk und der Intention ihres Verfassers untermauern können oder zumindest aber damit in Einklang zu bringen sind.

3.2. Gliederung der Untersuchung

Aus diesem Bündel von Arbeitsaufgaben ergibt sich für die vorliegende Arbeit folgende Struktur: (a) Der nun unmittelbar anschließende Hauptteil (Teil II) befaßt sich mit der zeitgeschichtlichen Einordnung der Apk als Gesamtwerk. Hier sind in einem ersten Unterabschnitt zunächst die theologische Konzeption der Apk als Gesamtwerk und die damit verbundene Intention ihres Verfassers herauszuarbeiten (1.). Dabei ist zu zeigen, inwieweit der Apokalyptiker mit diesen auf wichtige Aspekte der Zeitgeschichte Bezug genommen hat. Läßt sich ein solcher Bezug wahrscheinlich machen, sind danach in einem zweiten Unterabschnitt diejenigen Aspekte der Zeitgeschichte, die der theologischen Konzeption der Apk und der Intention ihres Verfassers korrespondieren, in ihrer Entwicklung zu analysieren (2.). Hierbei sind der geographische[314] und der zeitliche[315] Bezugsrahmen der Abfassung der Apk zu berücksichtigen. Schließlich müssen in einem dritten Unterabschnitt dann die Ergebnisse beider Untersuchungsgänge miteinander in Beziehung gesetzt und die historisch-zeitgeschichtliche Einordnung der Apk als Gesamtwerk geleistet werden. Aus dieser Einordnung ergibt sich dann eine These zur Datierung der Apk.

(b) Im darauf folgenden Hauptteil (Teil III) ist dann diese Datierungshypothese in Verbindung mit denjenigen Texten der Apk zu bringen, die auch in der bisherigen Forschung auf dem Hintergrund zeitgeschichtlicher Voraussetzungen interpretiert worden sind. Es ist jeweils zu prüfen, ob aufgrund der vorgeschlagenen Datierung diese Texte angemessen oder u.U.

---

matische, aber auch um topographische Daten. Es kommt darauf an, das lokale Umfeld einzelner urchristlicher Gemeinden in den Blick zu nehmen, je konkreter, desto besser".

[314] Vgl. hierzu unten 58.

[315] Vgl. hierzu unten 58.

sogar besser als bisher interpretiert werden können, ob sie sich mit der vorgeschlagenen Datierung zumindest vereinbaren lassen, oder ob es Texte gibt, die der hier vorgeschlagenen Datierung entgegenstehen.

Der Forschungslage entsprechend kommen innerhalb dieses zweiten Schrittes grundsätzlich folgende Texte in Betracht: (a) die sieben Sendschreiben Apk 2f, in denen der Apokalyptiker möglicherweise die konkrete, durch aktuelle Entwicklungen in der Zeitgeschichte bedingte Situation der jeweils angeschriebenen Gemeinde aufgreift,[316] (b) die Darstellung der sog. satanischen Trias und ihres Wirkens Apk 12f, wobei sich insbesondere Apk 13 einer zumindest partiellen zeitgeschichtlichen Deutung nicht zu verschließen scheint,[317] und dann (c) die Beschreibung der πόρνη μεγάλη Βαβυλών Apk 17, hier insbesondere der Abschnitt Apk 17,7–14, der augenscheinlich konkrete zeitgeschichtliche Andeutungen enthält.[318] Darüber hinaus sind auch (d) die Aussagen über die heilvolle, nach dem Weltgericht Apk 20,11–15 anbrechende neue Lebensgemeinschaft Gottes mit den Menschen Apk 21,1–8 hier einzureihen, da nicht auszuschließen ist, daß der Apokalyptiker sich auch in ihnen mit zeitgeschichtlichen Entwicklungen auseinandersetzt.[319] Konkret sollen also folgende Texte behandelt werden werden: (a) Apk 13, (b) Apk 2,12–17.18–27, (c) Apk 21,1–8 und (d) Apk 17,9–14. Die Auswahl der Texte und die Reihenfolge ihrer Besprechung ergibt sich aus ihrer Bedeutung für die Frage nach der Datierung der Apk.

---

[316] Vgl. hierzu neben anderen etwa Hemer, Letters, 1 mit Bezug auf H.B. Swete: „Swete is surely right in stressing the importance of the historical approach to the book [d.h. die Apk], and the letters to the seven churches constitute the section in which the historical situation is most explicit and approachable".

[317] Vgl. hierzu bereits Gunkel, Schöpfung und Chaos, 203: „Auch in der Ap Joh sind einzelne Punkte sicher zeitgeschichtlich zu deuten. Das Tier cap. 13 soll eine Allegorie auf das römische Reich sein, das Weib auf dem Tiere cap 17 die Stadt Rom bedeuten". Ähnlich etwa auch Giesen, Rez. Rissi, 125: „Entgegen der fast einhelligen Meinung *bestreitet* R.[issi], daß es in Offb 13 besonders starke historische Hinweise auf die Situation der Christen gibt".

[318] Vgl. in diesem Zusammenhang bereits oben 17 mit A. 38 u.ö. und etwa auch Günther, Nah- und Enderwartungshorizont, 148, der mit Blick auf Apk 17,9–11 formuliert: „Hier überzeugt bei einer endgeschichtlichen Auslegung weder die gekünstelte Kombination von Stellen aus mandäischen Quellen und jüdischer Apokalyptik durch E. Lohmeyer, noch befriedigt die Auskunft von J. Sickenberger, daß es sich auch bei der Deutung nur um einen ‚fortgeschrittenen zukünftigen Zeitpunkt' handle und die Könige einem fernen, imaginären, eschatologischen Imperium angehören werden. Zu eindeutig wendet sich doch das ‚hier ist Verstand und Weisheit nötig' [Apk 17,9] an die zeitgenössischen Leser, um das Rätselwort aus ihrer politischen und religiösen Lage heraus deutend zu verstehen. Ebenso kann m.E. das ‚der eine ist' [Apk 17,10] als Deutung eines visionären Bildes vernünftigerweise nur auf die Gegenwart des Hagiographen bezogen werden".

[319] Es ist sinnvoll, im Rahmen des dritten Hauptteils (Teil III) der vorliegenden Untersuchung mit der Exegese von Apk 13 zu beginnen, da sich in diesem Kapitel zahlreiche zeitgeschichtliche Bezüge aufweisen lassen. Daran anschließend werden zunächst aus der Reihe der sieben Sendschreiben die Schreiben an die Gemeinden von Pergamon (Apk 2,12–17) und an Thyateira (Apk 2,18–27) behandelt. Die Beschränkung auf diese zwei Sendschreiben legt sich nahe, weil der Apokalyptiker bzw. das durch ihn redenden ἀρνίον Christus nur in ihnen explizit auf die in der Apk bekämpften Irrlehrer zu sprechen kommt. Am Ende dieses dritten Hauptteils stehen dann die Exegese von Apk 21,1–8, einem die Darstellung Apk 13 ergänzenden Text, und von Apk 17,7–14.

Im Rahmen dieser Untersuchungen ist in jedem Falle zu Beginn eine Analyse der Argumentationsstruktur des jeweiligen Textes zu leisten. Wenn die Forschungslage es erforderlich macht, schließen sich daran eine literarkritische bzw. redaktionsgeschichtliche und eine traditionsgeschichtliche Analyse an. Abgeschlossen wird die Untersuchung der einzelnen Texte durch ihre jeweilige zeitgeschichtliche Interpretation.

(c) Im letzten Hauptteil (Teil IV) sollen einerseits das Erarbeitete gebündelt, andererseits als Ausblick mögliche Konsequenzen für andere Felder neutestamentlicher oder auch altkirchlicher Forschung aufgezeigt werden.

3.3 Der geographische und der zeitliche Bezugsrahmen der Abfassung der Apk

Die römische Provinz *Asia* als geographischer Bezugsrahmen der Apk ergibt sich daraus, daß diese an christliche Gemeinden in sieben zu dieser Provinz gehörenden Städten adressiert und an einem ebenfalls zu dieser Provinz zu rechnenden Ort geschaut bzw. verfaßt worden[320] ist.[321]

Als zeitlicher Bezugsrahmen für die Frage nach der Datierung der Abfassung der Apk ist der Zeitraum von ca. 45/50 n.Chr., d.h. von der Regierungszeit des Kaisers Claudius, bis ca. 155/160 n.Chr., also bis zur Regierungszeit des Antoninus Pius (138–161 n.Chr.), anzunehmen. Der *terminus a quo* wird durch den Beginn der christlichen Missionsarbeit in der Provinz *Asia* gesetzt,[322] der *terminus ad quem* durch den erstmaligen literarischen Nachweis der Apk in dem zwischen 155 und 160 n.Chr. verfaßten *dialogus cum Tryphone* des Justin.[323]

---

[320] Vgl. Apk 1,4.11; 2f; 1,9. Zu Patmos als Teil der Provinz *Asia* vgl. unten A. 321.

[321] Im ersten und im zweiten nachchristlichen Jahrhundert umfaßt die römische Provinz *Asia* „den Westteil Kleinasiens und die damit verbundenen Inseln“ (Thomasson, Art. Asia, in: KP 1, 636 mit Verweis auf Magie, Roman Rule I, 34). Zur geographischen Ausdehnung vgl. Calder/Bean, A classical map.

[322] Nach Schnelle, Einleitung, 45 hielt sich Paulus im Rahmen seiner sog. dritten Missionsreise zwischen 52 und 54/55 n.Chr. 2,5 Jahre in Ephesus auf. Nach Apg 16,6 handelt es sich hierbei um den ersten Aufenthalt des Apostels in Ephesus bzw. überhaupt in der Provinz *Asia*. Wenn die Darstellung Apg 18,24–28 historisch zutrifft, belegt sie, daß vor Paulus der alexandrinische Jude Apollos in Ephesus missionarisch tätig gewesen ist. Zeitlich frühere missionarische Arbeit in der Provinz *Asia* ist nicht belegt, so daß die Annahme, die christliche Mission in der Provinz begann um 45/50 n.Chr., eine hohe Wahrscheinlichkeit für sich hat. In jedem Falle scheint ausgeschlossen werden zu können, daß christliche Missionare vor dem Beginn der Regentschaft des Claudius, also vor 41 n.Chr., in der Provinz *Asia* tätig gewesen sind.

[323] Vgl. hierzu *dial.* 81,4. Nach Marcovich, Dialogus, 1 ist diese Schrift in die Zeit zwischen 155 und 160 n.Chr. zu datieren: „Since in his *Dialogue with Trypho* (*c.* 120.6) Justin makes reference to 1 *Apol.* 26.3 [...] it seems safe to assume that the *Dialogue* was composed ca. A.D. 155–160“. Ähnlich auch Haeuser, Dialog, VIIf, der die Ansicht vertritt, daß der *dialogus* „nach 155 oder 156 [n.Chr.] geschrieben“ (VII) worden ist. Vgl. zur Datierung der ersten Apologie des

Dieser sich bis in die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts erstreckende zeitliche Rahmen für die mögliche Abfassung der Apk wirft die Frage nach dem Verhältnis des kleinasiatischen Bischofs Papias von Hierapolis zur Apk auf. Wenn Papias bei der Abfassung seines Werkes, der λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις συγγράμματα πέντε,[324] die Apk als schriftliche Quelle vorlag,[325] ergibt sich möglicherweise ein engerer zeitlicher Bezugsrahmen für ihre Abfassung. Wenn zusätzlich das Werk des Papias in die Zeit um 110 n.Chr. datiert werden könnte,[326] ließe sich die Entstehungszeit der Apk auf den Zeitraum zwischen ca. 50 n.Chr. und 110 n.Chr. eingrenzen.

(a) Gegen die Annahme, daß Papias bei der Abfassung seines Werkes die Apk schriftlich vorlag, spricht jedoch, daß die beiden[327] Hinweise aus dem Apk-Kommentar des Andreas von Caesarea,[328] die in der Forschung zugunsten dieser Annahme angeführt werden,[329] diese zwar denkbar, aber keineswegs notwendig erscheinen lassen. Nach U.H.J. Körtner belegten zunächst ein Abschnitt aus dem Vorwort des Kommentars des Andreas, Fragment 11,[330] dann der Kommentar des Andreas zu Apk 12,7f, Fragment 12,[331] daß Papias die Apk schriftlich vorlag.

Justinus auch Munier, L'Apologie, 18–20: „Compte tenu de tous ces indices convergents, il semble légitime d'affirmer que l'Apologie, certainement composée entre 147 et 160, fut présentée au bureau impérial romain a *libellis*, peu après 150, très vraisemblablement entre 153 et 155 [n.Chr.]".

324 Zu Inhalt und Gattung dieses Werkes vgl. Körtner, Papiasfragmente, 31–33.

325 Diese These vertritt Körtner, Papiasfragmente, 35 unter Berufung auf das elfte der von ihm herausgegebenen Fragmente, eine Äußerung des Andreas von Caesarea (vgl. unten 60) im Vorwort seines Kommentars zur Apk: „Als schriftliche Quellen werden in den Papiasfragmenten explizit nur Mk und Mt [...] 1Petr und 1Joh [...] sowie Apk (Fragment 11) genannnt". An anderer Stelle erwägt Körtner die Möglichkeit, daß Andreas „die Bekanntschaft des Papias mit der Apk lediglich aus den Nachrichten über den Chiliasmus des Hierapolitaners erschlossen haben" (24f) könnte, verwirft diese aber mit dem Hinweis darauf, daß Andreas an anderer Stelle seines Kommentars Papias wörtlich zitiert (vgl. unten 60f) und aufgrund der Überlegung, daß „die Annahme, Papias sollte die gegen Ende des 1. Jh. in Kleinasien verfaßte Apk unbekannt geblieben sein, große Schwierigkeiten bereitet" (25). Vgl. hierzu auch Kümmel, Einleitung, 415: „Schon Papias hat die Apk als zuverlässig bezeichnet".

326 So neuestens Körtner, Papiasfragmente, 30f.

327 Ein drittes Papiasfragment innerhalb des Apk-Kommentars des Andreas von Caesarea weist F. Siegert im Rahmen der Auslegung von Apk 12,9 nach (vgl. Papiaszitate, 605–607). Nach Siegert beziehen sich die hier zitierten Worte des Papias aber nicht primär auf Apk 12,9, sondern auf die Schilderung des Sturzes des Satan aus dem Himmel Lk 10,18: „Mir erscheint es am plausibelsten, daß die Worte des Papias bis zur Lukas-Stelle reichen; deren ‚Exegese' dürften sie gewesen sein" (607). Anders Körtner, Papiasfragmente, 15f, für den „die Papiasnotiz zu Apk 12,9 [...] sehr wahrscheinlich eine spätere Bildung" (16) darstellt.

328 Zu den Lebensdaten des Andreas vgl. Biermann, Art. Andreas von Cäsarea, in: LACL, 29: „Die Lebenszeit des A.[ndreas] ergibt sich allein aus der zu erschließenden Datierung des Apokalypse-Kommentars: sicher nach der Erklärung der Apokalypse durch Oecumenius, sicher vor der Eroberung Jerusalems durch die Araber 638, vielleicht in den ersten Jahren des 7. Jh. vor 614". Andreas war Erzbischof und residierte im kappadokischen Caesarea.

329 D.h. die Fragmente 11 und 12 in der von U.H.J. Körtner besorgten Ausgabe; vgl. Papiasfragmente, 65.

330 Vgl. Körtner, Papiasfragmente, 65.

331 Vgl. Körtner, Papiasfragmente, 65.

Im Blick auf die Ausführungen des Andreas in Fragment 11 räumt U.H.J. Körtner selbst zunächst die Möglichkeit ein, daß der Erzbischof von Caesarea die Bezeugung der Inspiration und der theologischen Glaubwürdigkeit der Apk durch Papias aus sekundären Quellen, die sich über die theologischen Anschauungen, insbesondere den Chiliasmus des Bischofs von Hierapolis äußerten, erschlossen habe.[332] Die Argumente, die Körtner dann im Anschluß daran aber gegen diese Möglichkeit vorbringt, sind keineswegs überzeugend: (1) Zwar ist richtig, daß Andreas in seinem Kommentar zu Apk 12,7f Papias wörtlich zitiert.[333] Damit ist aber nicht belegt, daß die zitierten Aussagen in einem ursprünglichen Zusammenhang mit Apk 12,7f gestanden haben.[334] Insbesondere auf dem Hintergrund, daß die Apk keinesfalls im gesamten Osten des *imperium Romanum* als kanonische Schrift anerkannt wurde,[335] ist durchaus denkbar, daß die Verknüpfung der zitierten Sätze des Papias mit Apk 12,7f auf die theologische Arbeit des Andreas zurückgeht.[336] Dabei hatte er auch die Absicht im Auge, die Apk durch Präsentation des Papias als eines Zeugen für ihre Theopneustie in der *praefatio* seines Kommentars glaubwürdiger erscheinen zu lassen. Für diese Annahme spricht einerseits, daß die ursprünglichen Aussagen des Papias sich keineswegs notwendig auf Apk 12,7f bezogen haben müssen bzw. beziehen lassen,[337] andererseits, daß Andreas in seinem Kommentar Papias nur zu Apk 12,7f heranzieht. Das muß insbesondere angesichts der Überlegung verwundern, daß Papias als Vertreter einer chiliastischen Eschatologie[338] sich sicherlich auch zu Apk 20,1–6 geäußert haben wird. Offensichtlich aber lagen Andreas keine weiteren Äußerungen des Bischofs von Hierapolis zur Apk vor, insbesondere auch nicht zu Apk 20,1–6. Das spricht gegen die These, daß Papias die Apk als schriftliche Quelle zur Verfügung stand. (2) Die Annahme, daß Papias als einem in der Provinz *Asia* ansässigen Mann des 2. nachchristlichen Jahrhunderts die gegen Ende des 1. Jh. n.Chr. in derselben Provinz und für dieselbe Provinz verfaßte Apk kaum unbekannt geblieben sein kann, setzt etwas voraus, was angesichts der oben konstatierten Unsicherheit hinsichtlich der Datierung der Abfassung der Apk[339] erst noch zu beweisen wäre. Daraus folgt: Die von U.H.J. Körtner selbst erwogene Möglichkeit, daß Andreas die Bezeugung der Inspiration und der theologischen Glaubwürdigkeit der Apk durch Papias aus sekundären Quellen erschlossen hat, hat durchaus eine erhebliche Wahrscheinlichkeit für sich.

Aus Fragment 12 läßt sich keinesfalls mit Notwendigkeit erweisen, daß Papias bei der Abfassung seines Werkes Apk 12,7f zitiert hat. Den Text von Fragment 12 gibt

---

[332] Vgl. oben 59, A. 325 und Papiasfragmente, 24f: „Wiederum könnte Andreas v. Cäsarea allerdings die Bekanntschaft des Papias mit der Apk lediglich aus den Nachrichten über den Chiliasmus des Hierapolitaners erschlossen haben".

[333] Vgl. hierzu oben und Papiasfragmente, 25. Zu diesem wörtlichen Zitat vgl. Fragment 12.

[334] Vgl. hierzu unten 60f.

[335] Vgl. hierzu Piper, Art. Johannesapokalypse, in: RGG³ III, 824: „Dagegen haben die Kirchen in Palästina und Syrien die J.[ohannesapokalypse] seit dem 3. Jh. abgelehnt, und zwar gleicherweise die griechisch wie die syrisch sprechenden Kreise. [...] Trotz Athanasius hat es [d.h. das letzte Buch des NT] jedoch auch in der griechischen Kirche erst gegen Ende des 7. Jh.s (Trullanum, 691/92) offizielle kanonische Geltung erhalten".

[336] Vgl. hierzu unten 60f.

[337] Vgl. hierzu unten 61.

[338] Vgl. hierzu Irenaeus, *adv.haer.* V 33,3f und Körtner, Papiasfragmente, 40f.

[339] Vgl. hierzu oben 11f.

U.H.J. Körtner in seiner Edition folgendermaßen wieder: Καὶ Παπίας δὲ οὕτως ἐπὶ λέξεως· ,ἐνίοις δὲ αὐτῶν, δηλαδὴ τῶν πάλαι θείων ἀγγέλων, καὶ τῆς περὶ τὴν γῆν διακοσμήσεως ἔδωκεν ἄρχειν καὶ καλῶς ἄρχειν παρηγγύσεν'. ἑξῆς φησίν· ,εἰς οὐδὲν δὲ συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν'[340]; das eigentliche Papias-Zitat lautet demzufolge: ἐνίοις δὲ αὐτῶν καὶ τῆς περὶ τὴν γῆν διακοσμήσεως ἔδωκεν ἄρχειν καὶ καλῶς ἄρχειν παρηγγύσεν bzw. εἰς οὐδὲν δὲ συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν. Der interpretatorische Einschub δηλαδὴ τῶν πάλαι θείων ἀγγέλων, der die Annahme des Bezugs des Papias-Zitates auf Apk 12,7f inhaltlich überhaupt erst ermöglicht, stammt demzufolge von Andreas von Caesarea.[341] Daß Papias selbst mit seinen ursprünglichen Worten auf die in Apk 12,7f beschriebene himmlische Niederlage des δράκων und seiner Engel mitsamt ihrem daraus resultierenden Fall aus dem Himmel Bezug genommen hat, läßt sich aus Fragment 12 daher nicht belegen. Der zweite Teil des Papiaszitates, das im Grunde gar nicht in den theologischen Zusammenhang Apk 12,7f paßt, spricht eher gegen eine solche Annahme.[342]

Fazit: Insgesamt bieten die Fragmente des Papias keinen Beleg für die These, daß dem Bischof von Hierapolis die Apk bereits schriftlich vorgelegen hat.

(b) Die von U.H.J. Körtner vorgeschlagene Datierung der Entstehung des Werkes des Papias in die Zeit um 110 n.Chr. beruht auf zwei Angaben des Kirchenhistorikers Eusebius,[343] auf einem Auszug aus den noch vor 303 n.Chr.[344] entstandenen Χρονικοὶ κανόνες,[345] und auf einer Bemerkung in *hist.eccl.* III 36,1f. Beide Auszüge enthalten zwar Informationen über die Person des Papias, aber keinerlei Aussagen zur Abfassung der λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις συγγράμματα πέντε. Auf der Basis dieser beiden Fragmente bleibt denkbar, daß Papias zwar in traianischer Zeit bekannt geworden ist, sein Werk aber etwa in hadrianischer Zeit[346] verfaßte.[347] In diese Richtung weist eine von Philippus Sidetes[348] überlieferte Äußerung, deren historische Zuverlässigkeit Körtner allerdings bestreitet.[349]

---

[340] *Comm. in Apocalypsin* 34; Text nach U.H.J. Körtner, Papiasfragmente 12, 64. „Und Papias sagt wörtlich: ‚Einigen von ihnen,' [das heißt] offenbar von den vor Zeiten göttlichen Engeln, ‚gab er auch die Herrschaft über die Verwaltung der Erde, und er befahl ihnen gut zu herrschen'. Und ferner sagt er: ‚Zu nichts [sc. nutze] geschah es, daß ihre Ordnung ein Ende fand'" (Übersetzung nach U.H.J. Körtner, Papiasfragmente, 65).

[341] Zu den Gründen des Andreas für diese Verknüpfung vgl. oben 60.

[342] Der erste Teil des Papiaszitates scheint in seiner ursprünglichen Form eher mit schöpfungstheologischen Zusammenhängen verknüpft gewesen zu sein. Da der Apokalyptiker solche in Apk 12 aber nicht thematisiert, muß auch im Blick auf den ersten Teil des von Andreas hier verwendeten Papiaszitates die Annahme eines ursprünglichen Zusammenhanges mit Apk 12,7f außerordentlich fraglich bleiben.

[343] Eusebius lebte von vor 264/265 n.Chr. bis etwa 339/340 n.Chr. Vgl. hierzu Ulrich, Art. Eusebius von Cäsarea, in: LACL, 209f.

[344] Vgl. hierzu Ulrich, Art. Eusebius von Cäsarea, in: LACL, 211.

[345] Χρονικοὶ κανόνες II (*anni Abrahae* 2114).

[346] D.h. zwischen 117 und 138 n.Chr.; vgl. hierzu Hanslik, Art. Hadrianus.1, in: KP 2, 907–911.

[347] So etwa Sand, Art. Papias von Hierapolis, in: LACL, 476f, der die Abfassung der λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις συγγράμματα πέντε in die Zeit „um 130/140" (476) n.Chr. datiert.

[348] Der Presbyter Philippus Sidetes lebte in der ersten Hälfte des 5. nachchristlichen Jahrhunderts; vgl. Röwekamp, Art. Philippus von Side, in: LACL, 504.

[349] *Hist.eccl.*, Fragment in Codex Baroccianus 142; vgl. Papiasfragmente, 24.30f. Anders etwa Hengel, Die johanneische Frage, 77: „Aufgrund von fr. 11 aus Philippus von Side dürfte sein [d.h.

Aus den Erwägungen zu Papias und seinem Werk, insbesondere aus der Tatsache, daß sich nicht nachweisen läßt, daß dem Bischof von Hierapolis die Apk als schriftliche Quelle vorlag, folgt, daß der oben im Blick auf die Frage der Datierung ihrer Entstehung entwickelte zeitliche Rahmen für eine mögliche Abfassung der Apk nicht eingegrenzt werden kann, sondern aufrechtzuerhalten ist.

3.4 Zur literarischen Integrität der Apk

Angesichts der gegenwärtigen Forschungssituation scheint es m.E. geboten, mit der großen Mehrheit der Forschung von der grundsätzlichen literarischen Integrität der Apk auszugehen.[350] Dabei ist nicht zu bestreiten, daß der Apokalyptiker im Rahmen der Abfassung seines Werkes in erheblichem Umfang mündlich oder schriftlich vorliegende Quellen und Traditionen aufgenommen und verarbeitet hat.[351] Ganz ausschalten aber läßt sich die Annahme, die Entstehung der Apk verdanke sich mehreren Autoren. Dagegen sprechen insbesondere Untersuchungen hinsichtlich der in diesem Werk verwendeten Sprache, die sich als doch recht homogen erweist.[352]

Davon zu unterscheiden sind Versuche, unter der Voraussetzung eines einzigen Verfassers mit einem mehrstufigen Entstehungsprozeß der Apk zu rechnen. Durch diese Annahme versucht in jüngster Zeit D.E. Aune, den von ihm beobachteten literarischen Spannungen und Brüchen in der Apk Rechnung zu tragen. Diese seien darauf zurückzuführen, daß der Apokalyptiker selbst seinen kürzeren Erstentwurf später überarbeitet und erweitert habe.[353] Die von Aune aufgewiesenen Spannungen und Brüche innerhalb des Gesamtwerkes lassen sich jedoch auch ohne diese Annahme erklären.[354]

---

des Papias] Werk in der Zeit Hadrians (117–138), d.h. ungefähr zwischen 120 und 135 entstanden sein".

[350] Zur Einschätzung der Bedeutung der Literarkritik in der gegenwärtigen Apk-Forschung insgesamt vgl. neuestens Taeger, Aufklärungsschrift, 2f.

[351] Bei vorausgesetzter Annahme der Verarbeitung mündlich oder schriftlich vorliegender Quellen und Traditionen gehen von der literarischen Integrität der Apk u.a. aus: Prigent, Apk, 84–92; U.B. Müller, Apk, 38–40; Schnelle, Einleitung, 569f; Giesen, Apk passim und Beale, Apk passim, die literarkritische Fragen offensichtlich erst gar nicht diskutieren.

[352] Vgl. hierzu instruktiv Mussies, Morphology, 351: „In conclusion we may say that we do not see any reason for questioning the unity of the Apc. on linguistic grounds". Diese Feststellung wird positiv aufgenommen von Aune, Apk I, cix: „The linguistic homogeneity of Revelation, then, casts doubt on the validity of all *compilation theories* (hypotheses that Revelation is the product of the combination of two or more relatively extensive apocalypses written by different authors)".

[353] Vgl. Aune, Apk I, cxviii–cxxxiv. Zu dem von D.E. Aune vorgelegten Modell vgl. auch ausführlich oben 39f.

[354] Vgl. hierzu ansatzweise oben 43 und ausführlich die kritische Sichtung der Argumente Aunes bei Prigent, Apk, 84–92. Prigent als Vertreter der literarischen Integrität der Apk zieht folgen-

Damit hat die Annahme der literarischen Einheitlichkeit der Apk bei vorausgesetzter Verarbeitung mündlich oder schriftlich vorliegender Quellen oder Traditonen letztlich die größte Wahrscheinlichkeit für sich.[355]

des Fazit: „For my part, I am fully conscious of my presuppositions. But, with full knowledge of the facts, I believe them to be more reasonable than the [von Aune vorgeschlagene] alternative".

[355] So bereits Bousset, Apk, 116, der nach ausführlicher Diskussion mehrerer literarkritscher Entwürfe zur Apk (108–118) formuliert: „Der Apok.[alyptiker] letzter Hand, zugleich der Verfasser der Briefe, ist ihm [d.h. O. Pfleiderer] ein selbständiger Schriftsteller, der seinem Werke eine Reihe von Fragmenten einverleibt hat" (116). Zu dem neuestens von J.-W. Taeger aufgeworfenen Spezialproblem der Verknüpfung des Incipit Apk 1,1–3 mit dem Rest der Apk vgl. ausführlich unten 339ff.

Teil II: Die zeitgeschichtliche Einordnung der Apk als Gesamtwerk

1. Die theologische Gesamtkonzeption der Apk und die Intention ihres Verfassers

Vor der Darstellung der theologischen Gesamtkonzeption der Apk und der Intention ihres Verfassers ist zunächst ein für die zeitgeschichtliche Einordnung der Apk als Gesamtwerk wichtiges Einzelproblem, nämlich die Frage des Charakters der im apokalyptischen Hauptteil Apk 4–22 vorliegenden Visionen, zu erörtern: Handelt es sich bei diesen Visionen weitgehend um „echte" Weissagungen, in denen auf der Basis der Entwicklungen der Gegenwart eine zeitliche, (noch) nicht-reale Zukunft antizipiert wird? Oder ist auch denkbar, daß zumindest einige dieser Visionen *vaticinia ex eventu* sind, Visionen also, in denen der Apokalyptiker die erlebte Gegenwart unter dem Deckmantel der Schau von Zukunft beschreibt und reflektiert?[1] Zur Beantwortung dieser Frage ist es notwendig, die Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 1,19[2] im Blick auf ihre zeitlichen Implikationen einer genaueren Analyse zu unterziehen.

1.1 Die zeitlichen Implikationen von Apk 1,19

Mit anderen sieht U.B. Müller in Apk 1,19 einen vom Apokalyptiker bewußt formulierten „deutlichen Hinweis auf die Gliederung des ganzen Werks":[3] γράψον οὖν ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα. Nach Müller bezieht sich die Phrase ἃ εἶδες auf die Berufungsvision Apk 1,9–20, die Formulierung ἃ εἰσίν auf die Sendschreiben Apk 2f und die Aussage ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα auf den apokalyptischen Hauptteil Apk 4–22. Die Wiederaufnahme der Wendung ἃ μέλλει γενέσ-

---

[1] Es liegt auf der Hand, daß diese Frage auch für die zeitgeschichtliche Einordnung der Apk als Gesamtwerk unmittelbar von großer Bedeutung ist. Falls in Apk 4–22 (auch) *vaticinia ex eventu* vorliegen, wird die Chance, daß eine zeitgeschichtliche Einordnung der Apk insgesamt gelingen kann, potentiell größer.

[2] Apk 1,19 stellt für die Gesamtinterpretation der Apk einen Schlüsselvers dar. Vgl. hierzu Beale, Apk, 152: „Most interpreters see Rev. 1:19 as the key verse for the structure and interpretation of the whole Apocalypse".

[3] Apk, 29.

θαι μετὰ ταῦτα durch die Formulierung ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα in Apk 4,1 schließe aus, daß die Aussage Apk 1,19 auf das Werk in seiner Gesamtheit bezogen werden könne. Daher sei aufgrund der streng zeitlichen Interpretation dieses Verses,[4] insbesondere auch der Formel μετὰ ταῦτα, anzunehmen, daß der Apokalyptiker in Apk 2f primär auf die Gegenwart der angeschriebenen Gemeinden, in Apk 4–22 in erster Linie auf deren Zukunft Bezug nehme.[5] Träfe diese von Müller vorgelegte Deutung von Apk 1,19 zu, so müßten die Visionen des apokalyptischen Hauptteils Apk 4–22 weitgehend als „echte" Weissagungen angesehen werden.

Die Annahme des Bezugs der beiden Hauptteile der Apk, Apk 2f und Apk 4–22,[6] auf unterschiedliche Zeitepochen, damit zugleich auch die Annahme eines primären Zukunftsbezugs des apokalyptischen Hauptteils Apk 4–22, lassen sich jedoch nicht durchhalten. Dagegen spricht, daß der Apokalyptiker in seinen Visionen Apk 4–22 durchaus auch Ereignisse schaut, die sich in der historischen Vergangenheit bereits ereignet haben, in Apk 2f wiederum durchaus auch auf Zukünftiges zu sprechen kommt.[7] Diese Beobachtung legt die Annahme nahe, daß die Formel μετὰ ταῦτα Apk 1,19; 4,1 weniger in zeitlichem, hier konkret in futurischem, als vielmehr in eschatologischem Sinn zu interpretieren ist. Das bedeutet, daß es sich bei den Visionen Apk 4–22 um eschatologische Visionen handelt, deren Inhalt zur Zeit der Abfassung der Apk durchaus schon Realität ge-

---

[4] Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 29: „Die erste Angabe betrifft die vorausgehende Beauftragungsvision, die zweite Angabe ‚was ist' die Gegenwart der Gemeinden (Kap. 2–3) und die dritte ‚was geschehen soll danach' die mit [Apk 4,1] einsetzende Visionenfolge".

[5] Vgl. hierzu Apk, 30: In Apk 2f „steht der Gegenwartsaspekt der Gemeinden [...] im Vordergrund (‚was ist'), während der Zukunftshorizont in 4,1–22,5 die dominierende Rolle spielt (‚was geschehen muß danach')". In diesem Sinne etwa auch Lähnemann, Sendschreiben, 520.

[6] Vgl. hierzu etwa U.B. Müller, Apk, 29: „Bei der Frage nach der Komposition [der Apk] hat man von dem Nebeneinander der sieben Sendschreiben bzw. Briefe an die Gemeinden ([Apk] 2–3) und des apokalyptischen Hauptteils ([Apk] 4,1–22,5) auszugehen". Ähnliches signalisiert bereits das Inhaltsverzeichnis bei Aune, Apk I, viif.

[7] Vgl. hierzu etwa Aune, Apk I, 105: „[Eine solche Aufteilung] does not appreciate the fact that some of the ensuing visions in chaps. 4–22 deal with the past (e.g., Rev 12), just as sections of chaps. 2–3 focus on the future". Ähnlich auch Roloff, Apk, 45, der feststellt, „daß der Sendschreibenteil keineswegs nur das darstellt, was ist, sondern auch in die Zukunft ausgreift". Darüber hinaus macht Roloff im Blick auf Apk 4,1–11 darauf aufmerksam, „daß diese erste Vision gerade nicht der Zukunft gilt, sondern ein Geschehen zum Inhalt hat, das in majestätischer Ruhe jenseits aller Zeit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umgreift". Gegen die ausschließlich chronologische Deutung von Apk 1,19 noch weitergehender Beale, Apk, 161f: „Not only do chs. 4–22 describe events of the past, present, and future, but the subsections of that large section recapitulate the same events in different ways. [...] It might be objected that the references to past and future events in chs. 2–3 and 4–22 are merely tangential and not essential parts of these larger narratives. But it is an *a priori* assumption that the events of Revelation *must* be in rigid chronological order that too often excludes a recapitulation view. Indeed, it is just as likely that the supposed departures from chronology are in fact organic parts of sections throughout Revelation that all deal with past, present, and future events throughout history".

worden sein kann.[8] Somit ist nicht auszuschließen, daß zumindest einige dieser Visionen als *vaticinia ex eventu* zu betrachten sind.

Diese Interpretation der Formel μετὰ ταῦτα wird u.a. vorgeschlagen von G.K. Beale, der sich dabei auf den Sprachgebrauch des Verfassers des Dan beruft. Ein Vergleich der Formulierungen in Dan 2,28.29.45LXX und Dan 2,29.45Theod zeige,[9] daß hier die Formel μετὰ ταῦτα gleichbedeutend mit der Wendung ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν verwendet und wie diese auf die Endzeit allgemein bezogen werde. Diese Endzeit, die in der Vergangenheit bereits begonnen habe, setze sich in der Gegenwart der Abfassung des Dan fort und dehne sich in die Zukunft aus bis zur Realisierung des Endes selbst. Zur Verdeutlichung seien die Texte hier nebeneinander aufgelistet:

Dan 2Theod	Dan 2LXX	Apk
2,28: ἃ δεῖ γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν		
2,29: τί δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα	2,29: ὅσα δεῖ γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν	
2,45: ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα	2,45: τὰ ἐσόμενα ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν	
		1,19: ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα
		4,1: ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα
		22,6; 1,1: ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει[10]

[8] In diese Richtung denkt neben G.K. Beale (vgl. unten) auch Roloff, Apk mit Blick auf Apk 4,1: „Die Ankündigung, der Seher werde dort das gezeigt bekommen, ‚was geschehen soll', meint [...] nicht nur den Anblick zukünftiger Dinge und die Mitteilung künftiger Ereignisse, sondern darüber hinaus und vor allem die Einsicht in das, was hinter diesen Dingen und Ereignissen steht, nämlich Gottes Handeln, seinen Heilsplan".

[9] Zu Dan 2,28.29.45 als traditionsgeschichtlichem Hintergrund u.a. für Apk 1,19 vgl. Beale, Apk, 155–157; ders., Interpretative Problem, 367–375 und ders., Use, 165–168.

[10] Vgl. hierzu Beale, Apk, 159: „The allusions to Daniel 2 in [Apk] 1:1, 19; 4:1; and 22:6 all make use of Daniel 2 contextually and understand the prophecy to have an ‚already-and-not-yet' end-time sense, referring to the ‚latter days,' which had begun but were not yet consummated. The OT context of Daniel 2 is one that fits well thematically with that of Revelation". Vgl. zu dieser Deutung auch auch Boring, Apk, 84.

Aus diesem Befund zieht Beale den Schluß, daß in Apk 1,19; 4,1 „μετὰ ταῦτα is likely synonymous with Daniel's general end-time phrase ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν".[11] Das hieße, daß diese Formel an diesen beiden Stellen nicht streng zeitlich futurisch interpretiert werden dürfe, sondern im Sinne einer „inaugurated eschatology" verstanden werden müsse.[12] Das bedeute, daß sich die in Apk 4–22 geschilderten Visionen keinesfalls mit Notwendigkeit auf eine andere Zeitebene als die Apk 2f zugrundeliegende beziehen müssten, sondern zumindest z.T. durchaus bereits in der Zeitebene der sieben Sendschreiben Platz gegriffen haben könnten.[13]

Aus dieser eschatologischen Interpretation der Formel μετὰ ταῦτα Apk 1,19; 4,1 folgt, da die Gesamtformulierung ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα Apk 1,19 in der Formulierung ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα Apk 4,1 wieder aufgenommen wird, folgende Annahme: Der Wendung ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα Apk 1,19 eignet insoweit eine Gliederungsfunktion, als ἃ εἰσὶν auf Apk 2f und ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα auf Apk 4–22 verweisen. Allerdings wird damit kein zeitliches Nacheinander, sondern eine inhaltliche Differenzierung ausgedrückt, die ein zeitliches Nebeneinander keinesfalls ausschließt: In Apk 2f thematisiert das durch den Apokalyptiker redende ἀρνίον Christus Entwicklungen innerhalb der einzelnen angeschriebenen Gemeinden zur Zeit der Abfassung der Apk (ἃ εἰσίν), in Apk 4–22 schaut der Apokalyptiker den göttlichen Gesamtplan der Endzeit, der aber in der Gegenwart der Abfassung der Apk teilweise bereits Realität geworden ist (ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα).

Auf dem Hintergrund dieser Erwägungen vermag die Ansicht G.K. Beales, daß die Formulierung καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα insgesamt nicht als Gliederungshinweis für die Apk zu verstehen sei, sondern daß der Apokalyptiker mit ihr auf Apk 2–22 in ihrer Gesamtheit verweisen und „the overall dual nature of the Apocalypse"[14] beschreiben wolle, nicht zu überzeugen. Zugunsten seiner Deutung verweist G.K. Beale zunächst darauf, daß eine solche Deutung einer mit der Konjunk-

---

[11] Apk, 158. Zur Abhängigkeit der Formulierung Apk 1,19 von Dan 2,29a.45 stellt Beale, Apk, 157 darüber hinaus fest: „Given the great number of textual and contextual similarities between Rev. 1:19 and Dan. 2:29a, 45, it may be said that Rev. 1:19 clearly draws from Daniel 2".

[12] Vgl. Beale, Apk, 158: „[...] so that the visions following [Apk] 4,1 are also not merely about the eschatological future, but are more broadly eschatological visions, some of which represent what is inaugurated while others still await consummation".

[13] Vgl. hierzu Beale, Apk, 158: „Therefore, if μετὰ ταῦτα in Rev. 4:1b refers to Daniel's inaugurated eschatology, then the subsequent visions need not refer to a time after that of chs. 1–3. It means only that they are further visions concerned with an explanation of the ‚latter days,' in both ‚realized' and ‚unrealized' aspects".

[14] Vgl. hierzu Beale, Apk, 163: „A second and more probable version [...] is that ‚what is and what is to happen after these things' describes, not the present and the future in a strict chronological sequence, but the overall dual nature of the Apocalypse: all the broad visionary segments have a mixture of present and future references".

tion καί verbundenen Reihe grammatisch durchaus möglich sei.[15] Darüber hinaus merkt er an, daß sich die Formulierung Apk 1,19 als Aufnahme von Apk 1,11 auf die Apk in ihrer Gesamtheit beziehe,[16] was bedeute, daß der Apokalyptiker nicht die Absicht gehabt habe, seinen Lesern mit Apk 1,19 insgesamt einen Hinweis auf die Gliederung seines Buches zu geben. Diese Argumentation scheitert aber daran, daß die Wendung ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα Apk 1,19d in Apk 4,1b wieder aufgenommen wird.[17]

Fazit: Mit Apk 1,19cd verweist der Apokalyptiker auf zwei unterschiedliche Textblöcke, auf Apk 2f einer- und auf Apk 4–22 andererseits. Die eschatologische Interpretation der Formel μετὰ ταῦτα ermöglicht die Annahme eines zeitlichen Nebeneinanders des in den beiden Textabschnitten jeweils Behandelten. Dies impliziert, daß die Kapitel Apk 4–22 durchaus auch *vaticinia ex eventu* enthalten können, Visionen also, die in der Gegenwart der Abfassung der Apk bereits Wirklichkeit geworden bzw. gewesen sind.

1.2 Das theologische Konzept der Apk und die Intention des Apokalyptikers

1.2.1 Die Forschungslage

Hinsichtlich der theologischen Konzeption der Apk und der Intention des Apokalyptikers werden in der exegetischen Forschung der Gegenwart hauptsächlich vier unterschiedliche Ansätze diskutiert. Diese Ansätze sollen zunächst dargestellt und kritisch geprüft werden.

1.2.1.1 Die Apk als Antwort auf eine aktuelle Verfolgung der Christen

In neuerer Zeit wird u.a. von E. Schüssler Fiorenza die These vertreten, daß der Apokalyptiker mit seiner Schrift beabsichtige, Christen, die unter von staatlicher Seite betriebenen oder doch zumindest sanktionierten umfassenden Verfolgungen und Nachstellungen zu leiden hatten[18], in ihrem Glauben zu bestärken und zu ermutigen: „In writing down ‚the words of prophecy' to be read in the worship assembly of the community, John seeks to motivate and encourage Christians in Asia Minor who have experienced harass-

[15] Vgl. hierzu Apk, 163: „The Greek allows for such an interpretation, since the καί [...] καί series can be rendered as ‚both [...] and,' ‚even [...] and,' or ‚that is [...] and'".

[16] Vgl. hierzu Apk, 163: „Overall, this view is a strong one, since it is probable that ‚write what you see' is a repetition of the commission in [Apk] 1:11a". Ob Apk 1,19 aber wirklich als Aufnahme von Apk 1,11 angesehen werden kann, muß doch mehr als fraglich bleiben.

[17] Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 29

[18] Ähnlich auch Massyngberde Ford, Apk, 395, die etwa die Gemeinde in Smyrna umfassenden Verfolgungen ausgesetzt sieht: „Like the *'anāwīm of Yahweh* (the poor in spirit who relied on Yahweh), she [d.h. die smyrnäische Gemeinde] suffers persecution".

ment and persecution".[19] Auf diese Verfolgungsmaßnahmen habe der Apokalyptiker mit seiner Apk als einem „outcry for divine justice"[20] geantwortet und seine Leser in ihrer Hoffnung auf die letztlich sich durchsetzende Gerechtigkeit Gottes und ihre Teilhabe am baldigen eschatologischen Heil neu bestärken wollen.[21]

Dieser Ansatz wird neuestens wieder aufgenommen von K. Cukrowski.[22] Er geht davon aus, daß die kultisch-religiöse Kaiserverehrung allein als Motivation für die Abfassung der Apk nicht ausreiche.[23] Stattdessen sei hier vielmehr zusätzlich an damit in Zusammenhang stehende Verfolgungen von Christen zu denken. Hierbei beruft sich Cukrowski insbesondere auf die Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 2,13;[24] 13,15 und 20,4.[25]

Dieser Annahme steht die Beobachtung entgegen, daß sich in den auf die individuelle Situation der jeweils angeschriebenen einzelnen Gemeinde bezogenen Partien der sieben Sendschreiben, wiewohl auch hier von Bedrängnissen und Leiden die Rede ist, für eine solch umfassende Verfolgung kei-

---

[19] Revelation, 187; ähnlich auch 8. Vgl. hierzu auch Duff, Beast, 136, A. 12: „Many scholars still hold to the idea of persecution as the backdrop to Revelation; I focus on Schüssler Fiorenza because of her originality and persuasiveness". Diese Sicht relativiert Schüssler Fiorenza in späteren Publikationen insoweit, als sie nicht mehr auf staatlich organisierte und systematisch angelegte Verfolgungsmaßnahmen, sondern lediglich auf Konflikte der Christen mit ihrer Umwelt abhebt: „Damit hebt Johannes hervor, daß er mit den ChristInnen in Kleinasien die Bedrängnisse der letzten Zeit teilt. Diese können bestehen in: Exil, Gefangenschaft, sozialer Ächtung, übler Nachrede, Armut, ökonomischer Ausbeutung, Gewalt und ständiger Bedrohung durch juristische Maßnahmen" (Buch der Offenbarung, 70f). Ähnlich auch Slater, Social Setting, 254, der sich zur Stützung seiner Sichtweise auf Aussagen in den sieben Sendschreiben (vgl. 238–241) und auf Angaben im 1Petr (vgl. 242–245) und in paganen Schriften (vgl. 246–251) beruft.

[20] Schüssler Fiorenza, Revelation, 8.

[21] Zur Verdeutlichung führt Schüssler Fiorenza, Revelation, 8 ein Ereignis aus dem Leben Martin Luther Kings an: „Martin Luther King, Jr.'s *Letter from a Birmingham Jail*, for instance reflects experiences and hopes similar to the theology of Rev.[elation]. In the crude outline of this letter scribbled on toilet paper in jail, the following three topics emerge: the ethics of Christian commitment that prohibits a Christian from projecting evil only unto others while holding oneself exempt from judgment, the pronouncement of God's judgment on the dehumanizing racist power of White America, and finally a glimpse of the New Jerusalem".

[22] Vgl. hierzu etwa auch Lampe, Apokalyptiker, 113f, der als Anlaß für die Abfassung apokalyptischer Literatur grundsätzlich eine Krisensituation annimmt. Zugunsten der Annahme, daß die in der Apk angeschriebenen christlichen Gemeinden in der Provinz *Asia* staatlich organisierten Repressionen und Verfolgungen ausgesetzt sind, auch Zimmermann, Christus und die Kirche, 185–189. Auch Hemer, Letters, 11 hält an der Annahme einer Verfolgung der Christen unter Domitian fest.

[23] Vgl. hierzu Influence, 59: „In short, the emperor cult provides a necessary, but not sufficient, cause for the occasion and content of the book [d.h. der Apk]".

[24] Vgl. im Blick auf Apk 2,13 Influence, 60: „Despite all of the uncertainity associated with this passage, it does provide one of the three strongest arguments for persecution related to the emperor cult".

[25] Vgl. hierzu Influence, 60f.

nerlei Beleg finden läßt.[26] Nicht zu bestreiten ist allerdings, daß der Apokalyptiker in seinem Werk auf vergangene Bedrängnisse der Christen von Seiten ihrer heidnischen Umwelt zurückblickt (Apk 2,2f.9; 3,8.10) und für die unmittelbare Zukunft weitere erwartet (Apk 2,10; 3,10; 13,9f).[27]

Auch die etwa von A. Heinze erwogene Möglichkeit, daß der Apokalyptiker für die nähere Zukunft eine von staatlicher Seite betriebene umfassende Verfolgung der Christen um ihres Christseins willen erwarte,[28] erscheint unwahrscheinlich. Denn einerseits wird eine solche „große Verfolgung", die entsprechende Maßnahmen gegen die Christen und Leiden unter diesen zur Folge gehabt hätte, weder in den Sendschreiben Apk 2f noch im apokalyptischen Hauptteil Apk 4–22 explizit und durchgängig thematisiert,[29] obwohl gerade dies notwendig gewesen wäre, um die bedrängten Gemeinden für die schweren Belastungen in der Zukunft zuzurüsten.[30] Andererseits

---

[26] Vgl. hierzu Taeger, Streitschrift, 297: „Wie sich die Lage der christlichen Adressaten des Johannes zur Zeit der Veröffentlichung seiner Schrift darstellt, läßt sich beim Autor, der sich als Zeitgenosse seiner Leser/Hörer [...] zu erkennen gibt [...] in erster Linie den sieben Sendschreiben entnehmen (Apk 2f). Aus ihnen gewinnt man nicht den Eindruck einer vor allem unter der Nötigung zum Kaiserkult und umfassenden Nachstellungen leidenden Gemeinschaft. Im Vordergrund stehen hier innerchristliche Auseinandersetzungen und Fehlentwicklungen in einzelnen Gemeinden. Allerdings sind die Botschaften durchzogen von Hinweisen auf zurückliegende, andauernde und befürchtete Bedrängnisse und Leiden ([Apk] 2,3.9f.13; 3,8f; vgl. 1,9). [...] Aber gerade die beiden letztgenannten Belege aus den Sendschreiben [d.h. Apk 2,10.13] lassen nichts von einem planmäßigen Vorgehen seitens der Staatsmacht mit verheerenden Folgen für die Gläubigen erkennen". Ähnlich auch bereits Bousset, Apk, 134: „Von einer [...] systematischen Verfolgung [...] zeigt die Apk – namentlich die Sendschreiben – noch keine Spur", und Heinze, Johannesapokalypse, 228, der feststellt, „daß die in der Forschung gängige Annahme der Reflektion einer staatlichen Christenverfolgung in der JohApk durch den Text nicht überzeugend bestätigt wird". In diesem Sinne auch Prigent, Temps II, 341: „Au temps de l'Apocalypse Rome ne persécute pas régulièrement le christianisme en tant que tel". Dieses Argument wird auch durch einen von Slater, Social Setting, 241 geäußerten Einwand nicht entkräftet. Slater beobachtet, daß sich der Apokalyptiker innerhalb der sieben Sendschreiben Apk 2f in nur drei Passagen, in Apk 2,8–11; 2,13; 3,8–10, auf Vorfindlichkeiten außerhalb der Gemeinden bezieht. Dann aber komme er immer auf die Themen „Leid" und „Verfolgung" zu sprechen. Daraus folgert Slater, daß die in der Apk angeschriebenen Christen durchaus umfassenden Verfolgungen und Repressalien ausgesetzt gewesen sind, die allerdings nicht aus staatlicher, sondern privater bzw. bürgerschaftlicher Initiative erwuchsen (vgl. hierzu auch 254). Diese Erwägung kann aber den Sachverhalt nicht verwischen, daß Apk 2f für umfassende Verfolgungsmaßnahmen gegen die Gesamtheit der asianischen Christen, und seien sie auch privat bzw. bürgerschaftlich motiviert und organisiert, keine zureichenden Belege bieten.

[27] Vgl. hierzu etwa Taeger, Streitschrift, 297: „Allerdings sind die Botschaften [der sieben Sendschreiben] durchzogen von Hinweisen auf zurückliegende, andauernde und befürchtete Bedrängnisse und Leiden ([Apk] 2,3.9f.13; 3,8f; vgl. 1,9)".

[28] Vgl. hierzu Johannesapokalypse, 228. Dort erwägt er die Möglichkeit, „daß der Verfasser [der Apk] zu der Erwartung einer ‚großen Verfolgung' durch die Ereignisse und das Verhalten der staatlichen Behörden gegenüber den Christen zu seiner Zeit herausgefordert oder zumindest veranlaßt wurde".

[29] Auch im Blick auf diese Überlegung Heinzes gilt der oben bereits zitierte Einwand Boussets, Apk, 134: „Von einer [...] systematischen Verfolgung [...] zeigt die Apk – namentlich die Sendschreiben – noch keine Spur".

[30] Ob Apk 13,15 im Sinne einer offiziellen, von staatlicher Seite initiierten Verfolgung derjenigen, die die offensichtlich geforderte Anbetung der εἰκὼν τοῦ θηρίου verweigern, interpre-

seits beziehen sich die Apk 12f.18 geschilderten Ereignisse nicht auf die Zukunft, sondern auf die Gegenwart der Abfassung der Apk.[31] Nicht zu bestreiten ist aber, daß der Apokalyptiker insbesondere den in Smyrna und in Philadelphia lebenden Christen in der (unmittelbaren) Zukunft weitere Leiden voraussagt (Apk 2,10; 3,10).[32]

Die dem entgegengesetzte, von P.B. Duff vertretene Ansicht, daß insbesondere in Apk 2f kein zwingendes Indiz dafür vorliege, daß die in der Apk angeschriebenen Christen überhaupt unter Nachstellungen ihrer heidnischen Umwelt zu leiden gehabt hätten,[33] ist schon aufgrund der oben genannten Belege nicht aufrechtzuerhalten.[34] Darüber hinaus lassen etwa die unmittelbar an die Leser gerichteten Ausführungen Apk 13,9f auf Repressalien gegen die Christen von seiten ihrer heidnischen Umwelt schließen.[35]

---

tiert werden kann (so etwa Giesen, Apk, 313), ist mehr als fraglich (zur Interpretation von Apk 13,15 vgl. unten 164ff). Gleiches gilt für Apk 16,6; 17,6, zwei Belege, die Slater, Social Setting, 254 im Sinne einer zukünftig zu erwartenden Verfolgung interpretiert. Nach U.B. Müller, Apk, 289 blickt der Apokalyptiker in Apk 17,6 wie auch an ähnlichen Stellen wie etwa Apk 6,10; 16,6; 18,24; 19,2 auf die „ganze bisherige Verfolgungsgeschichte" unter Einschluß auch der neronischen Christenverfolgung zurück, nicht jedoch auf eine zu erwartende große Verfolgung voraus.

[31] Gegen die von Heinze erwogene Möglichkeit, daß der Apokalyptiker sein Werk in der Erwartung einer zukünftigen großen Verfolgung verfaßt hat, vgl. auch Taeger, Streitschrift, 307, der den Gegenwartsbezug von Apk 12f.18 festhält: „Der Sturz des Drachen aus dem Himmel, sein Toben auf Erden und die Anbetung des Tieres (Apk 12f) sind für Johannes bereits Realität; was ihm als Ausdruck der Unzucht Babylons gilt, ist allgegenwärtig (Apk 18)". Ähnlich auch Roloff, Apk, 25: „Die letztere [d.h. die Tiervision Apk 13,1–18] markiert, zusammen mit 17,1–18, die aktuelle [!] Krisensituation, zu deren Verstehen und Bestehen Johannes den Christen Kleinasiens mit seinem Buch helfen wollte".

[32] Vgl. hierzu oben.

[33] Vgl. hierzu Beast, 11: „A careful look at the early chapters of the Apocalypse does not necessarily point to persecution as the cause of the crisis". Zu einer ausführlicheren Diskussion vgl. 31–46.

[34] Vgl. nur zu Apk 2,3 etwa Aune, Apk I, 146: „Suffering ‚because of the name' is also found in Hermas *Vis.* 3.2.1.; *Sim.* 9.28.3 suggesting that this phrase becomes a *topos* used in contexts of early Christian suffering and martyrdom. A close parallel to Rev 2:3 occurs in Pol. *Phil.* 8:2, where the two motifs of endurance and suffering because of his name are juxtaposed: ‚Therefore let us be imitators of his endurance [ὑπμονῆς αὐτοῦ], and if we suffer because of his name [ἐὰν πάσχωμεν διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ], let us glorify him'". Weitere Parallelen zu PolPhil 8,2 bietet etwa W. Bauer, IgnPol, 292 und fügt kommentierend hinzu: „Sie [d.h. die in diesen Belegen ausgedrückte Stimmung] ist für die Märtyrerkirche charakteristisch". Zu diesem Beleg ähnlich auch J.B. Bauer, PolPhil, 61. Zum Sendschreiben an die Gemeinde von Smyrna Apk 2,8–11 vgl. etwa U.B. Müller, Apk, 106: „Anerkennung und Trost für die von außen bedrängte Gemeinde beherrschen das ganze Schreiben".

[35] Vgl. hierzu unten 158f und Giesen, Apk, 308: „In Anlehnung an Jer 15,2 (vgl. Jer 43,11) schärft der Seher ein, daß niemand dem Martyrium entgehen kann, wenn es für ihn bestimmt ist". Ähnlich hier auch Beckwith, Apk, 638: „The admonitory words at the beginning and the end of vv. 9–10 show that the whole passage is a warning to the readers regarding their steadfastness and the avoidance of force in resisting persecution". Dieser Beleg wird weder von P.B. Duff, der Apk 13,9f nicht diskutiert (vgl. hierzu das Bibelstellenregister Beast, 179), noch von R.M. Royalty, der ihn lediglich im Zusammenhang der Besprechung von „hermeneutical imperatives" in der Apk nennt (vgl. hierzu Streets, 192, A. 44 und das Bibelstellenregister Streets, 286), angemessen berücksichtigt. Zu den Ansätzen von Duff und Royalty vgl. unten 89f.

1.2.1.2. Die Apk als kathartische Antwort auf eine „perceived crisis"

Im Unterschied zu E. Schüssler Fiorenza geht A. Yarbro Collins davon aus, daß es sich bei der im Hintergrund der Apk sichtbar werdenden Krisensituation weniger um eine tatsächliche und reale als vielmehr um eine empfundene bzw. eine wahrgenommene Krisensituation („perceived crisis"[36]) handele.[37] Die „objektiv" schwierige soziale Situation der Christen innerhalb der sie umgebenden Gesellschaft, die in ihnen die Gefühle von „powerlessness", „fear", „resentment" und „envy"[38] wachrief, hätte den Apokalyptiker dazu geführt, die gegenwärtige Situation als Krisis zu begreifen. „Subjektiv" sei diese Deutung seiner Gegenwart entscheidend[39] durch die Tatsache motiviert worden, daß die sozialen und politischen Realitäten seinen Hoffnungen und Erwartungen, die er aus seinen theologischen und Glaubensüberzeugungen abgeleitet hätte, nicht entsprochen hätten.[40]

Die soziale Situation der Christen wurde nach Yarbro Collins im wesentlichen durch folgende Gegebenheiten bestimmt: (a) durch Konflikte mit Juden,[41] (b) durch Feindseligkeiten von seiten der heidnisch geprägten Stadtgesellschaften,[42] (c) durch die Armut weiter Teile nicht nur der christlichen Gemeinden, sondern der nichtrömischen Bevölkerung des östlichen Teils des *imperium Romanum* insgesamt,[43] (d) durch die

---

[36] Komplementär zu dem Begriff der „perceived crisis" verwendet A. Yarbro Collins den Begriff der „relative deprivation" (Crisis and Catharsis, 106).

[37] Vgl. Crisis and Catharsis, 84: „The lack of supporting evidence for a Domitianic persecution has led at least one interpreter to revive the theory of an earlier date. Most interpreters seem to assume that the occasion of the book must have been an objectively intense and extensive crisis of which the author had personal experience. This axiom can be questioned from the perspective of recent psychological, sociological and anthropological studies. *Relative*, not absolute or objective, deprivation is a common precondition of millenarian movements. In other words, the crucial element is not so much whether one is actually oppressed as whether one *feels* oppressed". Die wenigen Passagen in der Apk, die auf Repressalien gegen die Christen von seiten ihrer nichtchristlichen Umwelt hinwiesen (Apk 1,9; 2,13; 6,9–11), enthielten keinen ernstzunehmenden Hinweis auf eine unmittelbar gegenwärtige oder zukünftig zu erwartende systematische Verfolgung der Christen durch den römischen Staatsapparat. Deshalb folgert Yarbro Collins: „There is, therefore, no compelling reason to understand Revelation as a reaction to any new or significant initiative of Roman authorities against Christians" (71).

[38] Zu diesen Stichworten vgl. Crisis and Catharsis, 143f.

[39] Vgl. hierzu Crisis and Catharsis, 105: „But it is surely wrongheaded to give full or even primary explanatory power to these crises [d.h. die Krisen in der Geschichte des Judentums, in welchen jüdische Apokalypsen entstanden sind]. In response to the destruction of Jerusalem, some Jews wrote apocalypses and others founded rabbinic schools".

[40] Vgl. hierzu Crisis and Catharsis, 106f.165.

[41] Vgl. hierzu Crisis and Catharsis, 85 mit Blick auf das an die Gemeinde in Smyrna gerichtete Sendschreiben Apk 2,8–11: „The hostility and tension [zwischen Juden und Christen] are high, but the break seems rather recent and not entirely irreparable".

[42] Vgl. hierzu Crisis and Catharsis, 87: „There is clear evidence for the second century that many Romans and provincials hated Christians for a variety of reasons".

[43] Hier sieht Yarbro Collins konkret drei Problembereiche: (a) allgemein den Widerstand gegen die römische Staatsmacht im Osten des *imperium Romanum* aus sozialen und ökonomischen Gründen, (b) jüdische Polemik gegen den römischen Staatsapparat aufgrund sozialer Ungerechtig-

rechtliche Stellung der Christen, die sie jederzeit in Konflikt mit der römischen Obrigkeit geraten lassen konnte,[44] und (e) durch einzelne kollektive oder auch individuelle traumatische Erlebnisse aufgrund von Konflikten mit der römischen Staatsmacht.[45]

In dieser Situation einer „perceived crisis" schreibe der Apokalyptiker sein Werk einerseits in aufklärerischer, andererseits in kathartischer Absicht: Mit Hilfe der in der Apk verwendeten Motive, Bilder und Symbole wolle er auf der einen Seite bei denjenigen seiner Leser, die die gegenwärtige Situation nicht als Krise begriffen, das entsprechende Verständnis wecken. Auf der anderen Seite beabsichtige er, das ihm und seinen Anhängern eignende, von den Gefühlen von „powerlessness", „fear", „resentment" und „envy"[46] geprägte Verständnis der Gegenwart als einer Krisis künstlich zu intensivieren, um es dann mit Hilfe einer literarischen „Lösung", der Darstellung des letztlichen Sieges Gottes und des ἀρνίον Christus, zu überwinden bzw. abzubauen.[47]

Mit ihrem kathartischen Ansatz knüpft Yarbro Collins an die von Aristoteles der τραγῳδία zugeschriebene Wirkung einer emotionalen κάθαρσις an: ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἑκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι᾽ ἀπαγγελίας, δι᾽ ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.[48] Mit

keit, und (c) eine zur Zeit der Abfassung der Apk die *Asia Minor* insgesamt durchdringende soziale Unruhe. Vgl. zum Gesamtzusammenhang Crisis and Catharsis, 88–97.

[44] Vgl. hierzu etwa Crisis and Catharsis, 98: „But the social status of Christians in Asia Minor was threatened in several ways. Christians were being ostracized and sometimes accused before the authorities by their Jewish neighbours. Local Gentiles despissed and were suspicious of them and were also inclined to accuse them before the magistrates. Some Christian leaders were advocating Christian participation in civic life to counter this antipathy".

[45] Vgl. hierzu Crisis and Catharsis, 99: „Another factor in the composition of Revelation is the experience of trauma, both individual and collective, personal and communal". Dabei denkt Yarbro Collins konkret etwa an die neronische Christenverfolgung und die Verbannung des Apokalyptikers; vgl. hierzu 99–104.

[46] Vgl. hierzu oben 72.

[47] Vgl. hierzu Crisis and Catharsis, 141: „The task of Revelation was to overcome the unbearable tension perceived by the author between what was and what ought to have been. His purpose was to create that tension for readers unaware of it, to heighten it for those who felt already, and then to overcome it in an act of literary imagination", und 154: „From a social-psychological viewpoint, the vision of a heavenly reality and a radically new future functions as compensation for the relatively disadvantaged situation of the hearers or as an imaginative way of resolving the tension between expectations and social reality".

[48] Περὶ ποιητικῆς 6,2. (Text nach Hamilton Fyfe, Poetics, 22f; „Die Tragödie ist Nachahmung einer guten und in sich geschlossenen Handlung von bestimmter Größe, in anziehend geformter Sprache, wobei diese formenden Mittel in den einzelnen Abschnitten je verschieden angewandt werden – Nachahmung von Handelnden und nicht durch Bericht, die Jammer und Schaudern hervorruft und hierdurch eine Reinigung von derartigen Erregungszuständen bewirkt"; Übersetzung nach Fuhrmann, Poetik, 50). Zum Problem der Katharsis vgl. auch Hamilton Fyfe, Poetics, xiiif und Zimmermann, Art. Katharsis, in: DNP 6, 349–351.

seiner Darstellung wecke bzw. forciere der Apokalyptiker die Gefühle von „powerlessness", „fear", „resentment" und „envy", transportiere sie auf eine kosmologische Ebene und überwinde sie auf dem Weg literarischer Imagination. Nach Yarbro Collins führte dies beim Apokalyptiker dazu, daß er diese Gefühle auf sich selbst zurückbezog und in hohe moralische Ansprüche an das eigene ethische Verhalten und in die Forderung einer deutlichen Distanzierung von der heidnisch geprägten Umwelt umwandelte.[49]

Die von A. Yarbro Collins vorgelegten Überlegungen helfen insoweit weiter, als sie mit dem Begriff der „perceived crisis" zurecht darauf aufmerksam macht, daß die Abfassung der Apk und die in ihr vorliegende Beurteilung der Situation der Gegenwart sich einerseits auf „objektive", gesellschaftlich-politisch-historische Fakten beziehen, andererseits aber auch von der Wahrnehmung dieser Fakten, die von „subjektiven", persönlichen Überzeugungen und Wertungen des Apokalyptikers geleitet sind, abhängen.[50] Offen bleibt im Rahmen ihres Ansatzes zunächst aber, ob ein konkreter, von außen vorgegebener Anlaß den Apokalyptiker dazu geführt haben könnte, insbesondere seine gegenwärtige Situation als krisenhaft zu empfinden.[51] In Apk 2,3.9.13; 3,8 kommt er auf vergangene Leiden und Bedrängnisse der Christen zu sprechen, die ihn seinerzeit allerdings offensichtlich noch nicht dazu führten, die Situation als „crisis" wahrzunehmen und dieses Empfinden in und mit seiner Apk auszudrücken. Dies läßt die Annahme wahrscheinlich erscheinen, daß die Apk zwar eine schwierige soziale Situation der Christen im Gegenüber zu den sie umgebenden paganen Gesellschaften voraussetzt, daß der konkrete Anlaß zu ihrer Abfassung aber in einem bestimmten äußeren Ereignis zu suchen ist, das diese schwierige soziale Lage entscheidend zuspitzte.[52] Darüber hinaus muß fraglich bleiben, ob historisch wahrscheinlich zu machen ist, daß er das Empfinden der gegenwärtigen Situation als einer Krise und die damit verbundenen Gefühle von „powerlessness", „fear", „resentment" und „envy"[53] künstlich erweckt bzw. geschürt habe, um sie dann mit Hilfe seines Werkes zu über-

---

[49] Vgl. hierzu etwa Crisis und Catharsis, 153f.157.

[50] Vgl. hierzu auch Thompson, Apocalypse, 27f: „‚Perceived crisis' becomes a notion or conceptual tool for retaining models that connect apocalypses to social crises while recognizing that the social crises are not necessarily *evident*; an apocalyptic point of view appears to be tied to a particular type of social-historical situation (i.e. crisis), when in fact it is tied only to the piety of the apocalypticist, to his perceptions and his attitude of mind".

[51] Zu dieser Überlegung vgl. auch Duff, Beast, 11: „Nevertheless, her [d.h. Yarbro Collins'] suggestions are not without their problems. For instance, if there was no objective ‚crisis' such as persecution, was there a specific catalyst for Revelation or did the author just decide to sit down and write it? If there was a catalyst, should we not label that some kind of ‚crisis' and try to identify it, if possible"?

[52] Zu diesem Argument vgl. näherhin die Diskussion des von H.-J. Klauck vertretenen Ansatzes unten 105f.

[53] Vgl. hierzu oben 72.

winden oder zumindest zu mildern.[54] Schließlich widerraten die Ausführungen des Apokalyptikers in den Sendschreiben an die Gemeinden in Thyateira (Apk 2,18–27), Sardeis (Apk 3,1–6) und Laodikaia (Apk 3,14–22) der These von A. Yarbro Collins, die auf der schwierigen allgemeinen sozialen Situation der Christen basiert. In diesen Sendschreiben finden sich weder Textsignale dafür, daß die Adressaten ihre gegenwärtige allgemeine soziale Situation im Sinne einer „unbearable tension [...] between what was and what ought to have been“[55] als krisenhaft wahrgenommen hätten, noch dafür, daß der Apokalyptiker versucht hätte, sie von der Krisenhaftigkeit ihrer gegenwärtigen allgemeinen sozialen Lage zu überzeugen.[56]

Als ein Beleg für ihre Annahme, die schwierige soziale Lage der Christen sei der „objektive“, äußere Anlaß dafür gewesen, daß der Apokalyptiker die gegenwärtige Situation als „crisis“ gedeutet habe, verweist A. Yarbro Collins insbesondere auf Apk 18. Hier greife er die Hauptstadt des *imperium Romanum* an, weil sie und ihre Einwohner sich u.a. auf Kosten der Einwohner der Provinz *Asia* etwa durch die Erhebung von Steuern rücksichtslos bereichert hätten.[57]

---

[54] So etwa Duff, Beast, 12: „Nevertheless, her [d.h. Yarbro Collins'] proposal that the reason that John *created* (or even *heightened*) terror was ultimately to *alleviate* it strikes me as unlikely“.

[55] Yarbro Collins, Crisis and Catharsis, 141; vgl. hierzu auch oben 73, A. 47.

[56] Auf dieses Problem kommt Yarbro Collins, Crisis and Catharsis, 106 zwar zu sprechen, ihr Hinweis: „One could say that the author himself and at least some readers were oppressed“ reicht zu einer Lösung dieser Schwierigkeit allerdings nicht zu. Eine Lösung dieses Problems ergäbe sich, würde der von A. Yarbro Collins eingeführte Begriff der „crisis“ neu definiert bzw. anders akzentuiert. Würde „crisis“ nicht im Sinne einer „unbearable tension [...] between what was and what ought to have been“, sondern im Sinne von „Entscheidungssituation, Wende-, Höhepunkt einer gefährlichen Entwicklung“ (so etwa Müller, W. u.a. [Hg.]: Duden Fremdwörterbuch, 431) verstanden, ließe sich der Ansatz von Yarbro Collins auch angesichts der Äußerungen des Apokalyptikers in den Sendschreiben an die Gemeinden von Thyateira, Sardeis und Laodikaia aufrechterhalten. Vgl. hierzu unten 120ff, bes. 122 mit A. 298.

[57] Vgl. hierzu oben 72 und Crisis and Catharsis, 89: „In ch.[apter] 18, Rome is attacked in part simply because some of her citizens and friends are wealthy. Such an attack seems less arbitrary when we remember that John was a resident of the East and apparently was influenced by the many cultural and ethnic tensions and the propaganda of that region. One major cultural tension was Eastern resentment of Roman political rule and the taxes that went with it“. In diese Richtung denkt auch Bauckham, Climax, 349f: „Thus it is a serious mistake to suppose that John opposes Rome only because of the imperial cult and the persecution of Christians. [...] The economic element in this critique [des Apokalyptikers an der πόρνη μεγάλη Βαβυλών] is probably the one which has received the least attention in previous scholarship, but as we have noticed it is very prominent in chapter 18“. Vgl. aber differenzierter Yarbro Collins, Revelation 18, 203: „Read in isolation, the remarks about wealth in Revelation 18 are ambiguous. When read in the context of the book as a whole, they are much less so“. Als weitere Belege für eine in der Apk aufweisbare Reichtumskritik verweist sie auf Apk 2,8–11; 3,14–22; 13,16f: „The Christians in Smyrna are portrayed as economically poor and threatened by persecution ([Apk] 2,8–11), but those of Laodicea as wealthy and apparently avoiding persecution (3,14–22). The mark of the beast signifies idolatry and, for a Christian, apostasy. In 13,16–17, the mark of the beast is associated implicitly with Roman coins. The implication is that the author of Revelation was calling for withdrawal from the economic life of the cities of Asia. Those who have power and wealth in the present are portrayed as idolatrous and murderous, or at best as lukewarm,

Die auf den Reichtum der Stadt Rom abzielenden Ausführungen in Apk 18 müssen aber keinesfalls im Sinne einer Kritik dieses Reichtums und der zu seinem Erwerb offensichtlich erfolgten Intensivierung der Handelstätigkeit als solcher interpretiert werden.[58] In Apk 18,3a begründet der Apokalyptiker das gegen die πόρνη μεγάλη Βαβυλών vollstreckte Gericht Gottes zunächst[59] mit dem Verweis darauf, daß alle Völker, offensichtlich als Resultat ihrer Apk 14,8 geschilderten Aktivitäten, den οἶνος τοῦ θυμοῦ τῆς πορνείας αὐτῆς getrunken haben. Das kann zweierlei heißen: Entweder wollte der Apokalyptiker zum Ausdruck bringen, daß die Gesamtheit der ἔθνη an der in der Stadt Rom bzw. im *imperium Romanum* insgesamt praktizierten Götzenverehrung partizipierte.[60] Oder er wollte deutlich machen, daß die weitaus überwiegende Zahl der Völker dem *imperium Romanum*[61] und den *principes*,[62] dessen

---

while the truly faithful are expected to be poor" (202). Vgl. hierzu auch A. Yarbro Collins, Political Perspective, 252–254. Gerade aber diese Belege müssen aber keinesfalls mit Notwendigkeit im Sinne einer Reichtumskritik interpretiert werden. Vgl. hierzu unten.

[58] Vgl. hierzu grundsätzlich etwa Thompson, Apocalypse, 195: „By now it should be clear that the Book of Revelation, its author, and its audience cannot be located in the social world of Asian cities through one or two social variables such as economic status or political oppression. It is obviously written within and to Christian communities of Asia, but, as we have seen, Christians included people from various social and economic statuses. It is always tempting to locate apocalyptic spirituality and millenarian movements among those who are oppressed, downtrodden, persecuted or impoverished; but the appeal of the Book of Revelation has never been limited to Christians who find it difficult to get on with their lives because they are socially oppressed. Wealthy Christians and poor ones may find it attractive; so, also both clever and stupid Christians may be attracted to the Book of Revelation".

[59] Zur Struktur von Apk 18,3 vgl. Aune, Apk III, 987: „The initial ὅτι, ‚for,' introduces the first reason given for the devastation of Babylon, which centers on her negative influence on the nations. [...] The two additional clauses that are part of the ὅτι clause are given in v 3bc and constitute two additional reasons for the judgment of Rome".

[60] So etwa U.B. Müller, Apk, 304: „Erstere [d.h. die Völker] wurden trunken ‚von dem Zorneswein ihrer Hurerei' [...] d.h. Roms berauschende Gottlosigkeit steht unter dem Vorzeichen göttlichen Zorns". Giesen, Apk, 391 bezieht Apk 18,3a auf „Roms weltweite Verführung zum Götzendienst, insbesondere zum Kaiserkult"; vgl. hierzu noch deutlicher 329 mit Blick auf die zu Apk 18,3a parallele Formulierung Apk 14,8: „Rom hat alle Völker aus dem Zornwein seiner Unzucht [...] getränkt, d.h. trunken gemacht. ‚Unzucht' ist – wie immer in der Offb – Metapher für den Abfall von Gott und für die Hinwendung zum Götzendienst [...] konkret zum Kaiserkult, wozu Rom alle Völker verführt ([...] [Apk] 18,3)". Ob die Ausführungen Apk 18,3a in diesem Zusammenhang aber in einem auf die kultisch-religiöse Kaiserverehrung begrenzten Sinne deutbar sind, muß dahingestellt bleiben.

[61] Vgl. als Beleg für eine solche Einstellung etwa ISmyrn 594, Z. 12f, deren Text G. Petzl folgendermaßen wiedergibt:

12 [....]υ οἰκουμένη θύει καὶ εὔχετ[αι ὑπὲρ τῆς αἰωνίου δια]-
[μον]ῆς αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνεικήτ[ου Ῥωμαίων ἡγεμονίας ...],

und IEph 412. Zu letzterer Inschrift und ihren Implikationen im Blick auf die Permanenz der römischen Herrschaft vgl. Friesen, Imperial Cults, 101: „The repair work is said here to be simultaneously a desire or prayer for the health of the ruling emperor and a statement in support for the continued rule of the Romans. Thus, the physical maintenance of the Augustus precincts was to be understood as a symbol of support for the ongoing authority of the current emperor Titus and for Roman imperial rule".

[62] Auf diesem Wege wird dann allerdings die kultisch-religiöse Verehrung insbesondere des amtierenden Kaisers wieder integriert. Vgl. hierzu etwa Roloff, Apk, 169 zu Apk 17,4: „Das

führenden Repräsentanten, als den Garanten von *pax et securitas* quasi-göttliche Verehrung entgegenbrachte, die etwa in der Propagierung der eigenen *aeternitas*[63] sichtbar werdende Selbsteinschätzung des römischen Reiches somit anerkannte und sich dem *imperium* und seinen Machtansprüchen unterordnete, um mit diesem Verhalten die eigene Stabilität, Sicherheit und Wohlfahrt zu sichern. Diese zweite Deutung erscheint wahrscheinlicher, da die Stadt Rom bzw. das *imperium Romanum* unmittelbar die πόρνη μεγάλη Βαβυλών, die Figur, mit der πορνεία getrieben wird, verkörpert (Apk 17,1). Als weiteren Grund für das Gericht an Rom nennt der Apokalyptiker in Apk 18,3b die πορνεία, die die βασιλεῖς τῆς γῆς mit der πόρνη μεγάλη Βαβυλών getrieben haben. Auch mit dieser Formulierung will er anscheinend darauf verweisen, daß zahlreiche lokale Könige und Herrscher die römischen Kaiser und damit auch das von ihnen repräsentierte römische Weltreich göttlich verehrten. Sie erkannten die der römischen Propaganda zufolge heilvolle und heilsame römische Weltherrschaft und Weltordnung an, traten ihr als Klientelkönige und -fürsten bei und sind um ihre Stabilisierung bemüht gewesen, da sie sich von einer engen Kooperation mit dem *imperium Romanum* eigene Stabilität und politische und materielle Sicherheit versprachen. Schließlich kommt der Apokalyptiker in Apk 18,3c auf die weltweite Kaufmannschaft zu sprechen und führt in diesem Zusammenhang als dritten Grund für den Untergang der πόρνη μεγάλη Βαβυλών an, daß die ἔμποροι τῆς γῆς reich geworden sind ἐκ τῆς δυνάμεως τοῦ στρήνους αὐτῆς (Ῥώμης). Diese Anspielung bezieht sich augenscheinlich auf die Macht und die (Anziehungs-)Kraft der immer neuen Begehrlichkeiten[64] des letzten Endes in die ὕβρις führenden[65] Luxus(-Lebens)

römische Imperium ist nicht nur selbst dem Kaiserkult, der letztlich die Verherrlichung des sich an Gottes Stelle setzenden, unumschränkte Macht beanspruchenden Menschen ist, verfallen, sondern es hat den ganzen Erdkreis in diesen Kult wie in einen wilden Taumel hineingezogen". Ähnlich zu Apk 17,4 auch Giesen, Apk, 372: „Der mit Greueltaten und Unrat gefüllte goldene Becher bezieht sich weder auf die göttliche Strafe [...] noch auf moralische Korruption [...] sondern auf die Erfolge Roms in bezug auf den Roma- und Kaiserkult mit ihren gesellschaftlichen und politischen Implikationen".

[63] Zur *aeternitas* des *imperium Romanum* als einem Element der staatlich-imperialen Propaganda vgl. etwa Suetonius, *Nero* 11,2, Plinius d.J., *paneg.* 67,3, Velleius Paterculus (Velleius Paterculus wurde ca. 20 v.Chr. geboren, wirkte demnach also in der frühen Kaiserzeit; vgl. hierzu Fuhrmann, Art. Velleius.2, in: KP 5, Sp. 1161f), *historia Romana* II 103, und schließlich noch, allerdings erst recht spät, Maurus Servius Honoratus (Maurus Servius Honoratus lebte um 400 n.Chr.; vgl. hierzu Gugel, Art. Servius.2, in: KP 5, Sp. 145f), *Commentarius in Vergilii Aeneidos libros* I 278f; III 100.

[64] Daß das Substantiv στρῆνος durchaus auch den Aspekt der Begierde impliziert, belegt die Verwendung des Kompositums καταστρηνιάω in 1Tim 5,11f; vgl. hierzu auch Roloff, 1Tim, 296, A. 373: Der Begriff bezeichnet „ein sich feindselig gegen Christus richtendes triebhaftes Handeln".

[65] Der hier vom Apokalyptiker verwendete Begriff στρῆνος (Apk 18,3), der die Bedeutungen „Übermut" bzw. „Arroganz" konnotiert, hebt auf die dem Luxus und dem Reichtum der Stadt Rom inhärente Hybris ab. Vgl. hierzu etwa Prigent, Apk, 503 mit Verweis auf 2Kön 19,28: „Indeed, the word that we have translated as ‚luxury' seems to denote precisely the notion of arrogance, of unashamed or brazen luxury. This does not constitute a judgment of social ethics (the luxury that scorns misery): this arrogance is that of one who takes pride in his power and forgets his status as a creature of God Almighty, the sole master of men and material things". Diesen Zusammenhang sehen auch Lohmeyer, Apk, 140: „στρηνιᾶν ist nach Hesych.[ios] = διὰ τὸν πλοῦτον

Roms, welches den ἔμποροι einen anscheinend unerschöpflichen Markt für den Absatz insbesondere von Luxusgütern[66] erschloß.[67]

Nun ist kaum anzunehmen, daß es dem Apokalyptiker im Rahmen seiner Argumentation Apk 18,3c darum ging, den Vollzug des göttlichen Gerichts an der πόρνη μεγάλη Βαβυλών mit dem aus der erfolgreichen Handelstätigkeit mit ihr herrührenden Reichtum der ἔμποροι τῆς γῆς zu begründen.[68] Weitaus wahrscheinlicher ist es, daß er mit seiner Argumentation auf den στρῆνος der πόρνη μεγάλη Βαβυλών und hier insbesondere auf ihre mit diesem στρῆνος verbundene ὕβρις, die sie als allmächtige, Frieden, Sicherheit und Wohlstand garantierende Weltherrscherin erscheinen ließ, abzielte.[69] Somit geht es letztlich also in jedem der drei Apk 18,3 angeführten Argumente für den Untergang der πόρνη μεγάλη Βαβυλών, der Stadt Rom und des *imperium Romanum* insgesamt, um deren Position als zentrale, auf ihre *aeternitas* fixierte irdische Macht, die sich in ihrer staatlichen Propaganda anheischig macht, allein die Stabilität, den Frieden, die Sicherheit und die Wohlfahrt des gesamten Weltkreises zu gewährleisten.[70] Diese hybride, widergöttliche Selbsteinschätzung, die

---

ὑβρίζειν", und Beale, Apk, 906 im Blick auf Apk 18,9: „The idea of arrogance because of wealth could be included, especially since στρηνιάω is parallel with the statement that Babylon ‚glorified herself' in [Apk] 18,7". Vgl. zum Zusammenhang von στρῆνος und ὕβρις den bereits von Lohmeyer genannten Beleg bei Hesychios, *Lexicon*, s.v. στρηνιῶντες, und Johannes Chrysostomos, *Homilia I in epistulam ad Philemonem*, Sp. 706; vgl. zu dieser Formulierung auch ders., *Ecloga de Salute Fratrum Curanda, Homila XL*, Sp. 862.

[66] In der Warenliste Apk 18,12f nennt der Apokalyptiker exemplarisch zumindest einige der Waren, mit denen die Kaufleute die πόρνη μεγάλη Βαβυλών belieferten. Nach U.B. Müller, Apk, 307 beabsichtigte der Apokalyptiker damit, „die Genußsucht und den verderblichen Luxus Roms zu demonstrieren". Durchaus denkbar ist aber auch, daß er mit dieser Liste auf die von Rom initiierte und geförderte weltumspannende Handelstätigkeit abzielen oder die den ἔμποροι durch den Untergang Roms entstehenden enormen Verluste illustrieren wollte. Für letzteres sprechen die Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 18,11. Vgl. zum weltumspannenden Handel Roms eine Illustration bei Aelius Aristides, εἰς Ῥώμην 11–13.

[67] Zur kausalen Interpretation der Präposition ἐκ Apk 18,3c vgl. Beale, Apk, 895 mit A. 154; vgl. auch Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 212.2, 172.

[68] Vgl. hierzu etwa Giesen, Apk, 392: „Es ist deutlich, daß der Seher das Königtum [vgl. Apk 18,3b], den Handel zu Land und zu Wasser nicht als solche verwerfen will, sondern insofern, als sie am Wesen der Hure Babylon partizipieren", und noch deutlicher Beckwith, Apk, 713: „The accumulation of wealth in itself is not what is here made a ground of indictment".

[69] In diese Richtung denkt, wenn auch weitaus abstrakter, Roloff, Apk, 175: „Als ein weiterer Faktor, der in dem üppig-schwelgerischen Bild der Hure in [Apk] 17,3–6 bereits angedeutet war, erscheint der grenzenlose Luxus ihrer Lebenshaltung. Damit ist eine das Folgende beherrschende Note angeschlagen. Der Zusammenbruch einer Wohlstandsgesellschaft wird geschildert, deren unersättliche Gier nach kostbaren Gütern Folge und Symptom ihrer Vergötzung menschlicher Macht und Möglichkeiten ist". Mit einem anderen Akzent, aber letztlich in ähnlicher Richtung U.B. Müller, Apk, 304: „Durch seine Möglichkeit zum Handel, der Reichtum einbringt, verführte Rom die Völker zur ‚Unzucht' des Götzendienstes [...] zur göttlichen Verehrung der römischen Herrschaftsmacht".

[70] Vgl. hierzu Beale, Apk, 756 im Blick auf die Apk 18,3a korrespondierende Formulierung Apk 14,8: „Babylon's promise of prosperous earthly welfare for its willing subjects is an intoxication that the majority of the world's inhabitants also want to imbibe. Once one imbibes, the intoxicating influence removes all desire to resist Babylon's destructive influence, blinds one to Babylon's own ultimate insecurity and to God as the source of real security, and numbs one against any

etwa auch in Apk 18,7b reflektiert wird,[71] muß aber in den Augen des Apokalyptikers zu ihrer letztendlichen Vernichtung führen.

Ob der Apokalyptiker in seinem letzten Argument für das Gericht an der πόρνη μεγάλη Βαβυλών Apk 18,3c eine alttestamentlich-prophetische Tradition aufgegriffen hat, in welcher die πορνεία und die ἐμπορία miteinander verbunden worden sind bzw. die ἐμπορία als πορνεία deklariert wird, muß m.E. dahingestellt bleiben. Zu vermuten ist, daß diese etwa in Jes 23,17f zu beobachtende Verbindung[72] aus der Beobachtung herrührt, daß intensive Handelskontakte immer auch die Verehrung fremder bzw., aus der Sicht der alttestamentlichen Propheten, heidnischer Gottheiten

---

fear of a coming judgment. [...] Strikingly idolatry [d.h. eine „idolatrous relationship" (905) mit Rom als der πόρνη μεγάλη Βαβυλών] is also central to the thought of Rev. 14:8", und zu Apk 18,3: „Economic security would be removed from Babylon's subjects if they did not cooperate with her idolatry. Such security is too great a temptation to resist. Therefore, the verb ‚drank' refers to the willingness of society in the Roman Empire to commit itself to idolatry in order to maintain economic security. Once one imbibes, the intoxicating influence removes all desires to resist Babylon's destructive influence, blinds one to Babylon's own ultimate insecurity and to God as the source of real security, and numbs one against any fear of coming judgment [...] Therefore, Babylon will be judged because of her seduction of people into idolatry and false economic security. The Roman Empire offered those cooperating with its idolatry the supposed benefits of the *pax Romana* (‚Roman peace'). But in reality the majority of Rome's subjects provided much more to Rome than Rome provided to them; such ‚peace' was mainly the political and economic stability by which prosperity could continue to be enjoyed by the elite that benefited from the system". Allerdings verortet Beale die von Rom verheißene und gewährleistete „economic security" in Apk 18,3c weniger im στρῆνος- als vielmehr im δύναμις-Begriff, wobei er etwa auf Ez 27,12 und Ez 27,33 verweist.

[71] In Apk 18,7b wird der Apk 18,8 geschilderte Untergang der πόρνη μεγάλη Βαβυλών gerade mit ihrer hybriden Selbsteinschätzung begründet. Vgl. hierzu etwa Giesen, Apk, 394: „Babylon/Rom wird bestraft wegen seiner Selbstherrlichkeit", und Beale, Apk, 903 mit Verweis auf die äthiopische Version von Apk 18,7b: „Rome's pompous claims of eternal glory and sovereignty are in mind in the polemic of Rev. 18:7. The Ethiopic version of v 7b has ‚I will reign always' instead of ‚I sit as a queen'", und 904: „The political and economic arrogance noted in [Apk 18] v 7b is emphasized as the cause [...] for Babylon's sudden destruction", und Yarbro Collins, Revelation 18, 201: „Another traditional element in the negative portrayal of Rome is her self-glorification and arrogance ([Apk] 18,7). Such an attitude in Israel, Judah and their ennemies was often condemned by the prophets, and the motif appears in intertestamental literature as well. The speech attributed to babylon here is based on Is 47,7–8. The application of this traditional motif to Rome was probably a response to Roman propaganda regarding the eternity and universality of Roman dominance". Vgl. in diesem Zusammenhang auch Charles, Apk II, 99f.

[72] Vgl. hierzu etwa Wildberger, Jesaja II, 882, dem zufolge sich „der Vergleich der Handelstätigkeit mit Hurerei und des Handelsgewinns mit Dirnenlohn [...] im Alten Testament [neben Jes 23,17] höchstens noch in Nah 3,4 [findet], sonst wird זנה metaphorisch nur für den Götzendienst verwendet". Anders hier Klauck, Sendscheiben, 178, A. 82, der in diesem Zusammenhang noch auf Mi 1,7 verweist. Aber gerade in Mi 1,7 begegnet die Unzuchtsmetaphorik im Rahmen der in umfassendem Sinne zu denkenden Thematik des Götzendienstes; vgl. hierzu Kessler, Mi, 89: „Vor diesem Hintergrund [d.h. Hos 2,14; 9,1; Ex 16,26–34] reduzierte sich die Aussage von Mi 1,7 nicht auf den Vorwurf eines Verstoßes gegen das erste und zweite Gebot im engeren religiösen Sinn. Nicht die Bilder als solche sind Gegenstand der Kritik an Samaria, sondern was sich in ihnen symbolisiert, nämlich die praktische Verwerfung JHWHs, dem man nicht zutraut, daß er die Gaben des Landes und die äußere Sicherheit gewähren kann".

förderte.[73] Apk 18,3c zufolge scheint aber weniger die mit einer Intensivierung der weltweiten Handelstätigkeit verbundene Förderung und Verbreitung von Götzendienst im allgemeinen als vielmehr die aus ihrem στρῆνος resultierende und mit diesem verknüpfte ὕβρις der πόρνη μεγάλη Βαβυλών für den Vollzug des göttlichen Gerichts an ihr ausschlaggebend gewesen zu sein.

Auch in Apk 18,23cd.24, der zweiten Begründung für die Vollstreckung des göttlichen Gerichts an der πόρνη μεγάλη Βαβυλών in diesem Kapitel, geht es dem Apokalyptiker offensichtlich allenfalls sekundär um den Reichtum und die Handelstätigkeit als solche. Hier führt der Apokalyptiker als Argument ins Feld, daß sich die ἔμποροί σου (τῆς 'Ρώμης) [!] offensichtlich so verhalten, als ob sie die μεγιστᾶντες τῆς γῆς wären. Das spricht dafür, daß er hier deutlich machen will, daß an der Stadt Rom u.a. deswegen das göttliche Gericht vollstreckt wird, weil ihre Kaufleute in den Augen des Apokalyptikers in ihrem Auftreten erkennen lassen, daß sie sich selbst und dem hinter ihnen stehenden *imperium Romanum* eine allmächtige, die Welt beherrschende und damit quasi-göttliche Position zubilligen.[74] Dies wiederum entspricht dem oben[75] zu Apk 18,3 Ausgeführten. Die Stellung der Stadt Rom als der Beherrscherin der Welt wird ausführlich reflektiert etwa in der Romrede (εἰς 'Ρώμην) des Aelius Aristides, hier etwa in 9f;[76] auf die Sicherheit und den Frieden,

---

[73] Vgl. hierzu etwa Aune, Apk III, 930: „In a very few places in the OT, however, there are instances in which the commercial trade of a city is described with the metaphor of prostitution [...] doubtless because economic relationships frequently led to the exchange of religious practices" , und 988: „There are instances in the OT where the metaphor of prostitution is applied instead to the commercial trade of a city [...] perhaps because economic ties frequently led to the exchange of religious practices". Vgl. zum Zusammenhang zwischen Kontakten ins Ausland und der Intensivierung der Verehrung heidnischer Gottheiten den alttestamentlichen Beleg 1Kön 11,1–13.

[74] Vgl. hierzu Beale, Apk, 921, der im Rahmen seiner Analyse der Begründung der Verurteilung Roms feststellt: Diese Stadt wird verurteilt „first, ‚because' her ‚merchants were great ones of the earth' [...] But why is this a reason for judgement? The answer lies in the allusion to Isa. 23:8: ‚her merchants were the glorious princes of the earth' ([...] cf. also Isa 34:12, [...]). Behind ‚the great ones' of Rev. 18:23 are ‚the glorious princes' of Isaiah 23, which implies that the merchants and the system supporting them are to be judged because they gave glory to themselves and not to God. They were concerned solely with their own greatness, throwing their own weight around, instead of acting as responsible moral agents under God's sovereign authority". Ähnlich auch Yarbro Collins, Revelation 18, 202 und Roloff, Apk, 178. Anders Giesen, Apk, 406, der aber letzten Endes in Apk 18,23c auch weder den Reichtum noch die Handelstätigkeit als solche kritisiert sieht: „Auch in Jes 47,9.12 wird der Handel mit Hurerei und Zauberei und somit mit Götzendienst identifiziert [...] Die Handelstätigkeit der Kaufleute Roms ist damit mit dem Götzendienst (vgl. Jes 23,17f), insbesondere mit dem Kaiserkult, in Verbindung gebracht". Ähnlich U.B. Müller, Apk, 311: „Denn durch die Ermöglichung des Handels und den damit erworbenen Reichtum schlug Rom die Völker in seinen Bann (‚Zauberei'), so daß sie mit ihm allen Götzendienst trieben".

[75] Vgl. hierzu oben 76ff.

[76] Vgl. hierzu auch, noch in republikanischer Zeit, Cicero, *rep.* III 24, in der Kaiserzeit dann Pseudo-Quintilianus, *decl.mai.* III 14 und schließlich, in religiöser Überhöhung, Vergilius, *Aen.* VII 257f und Ovidius, *fast.* I 85f. Vgl. zum Gesamtzusammenhang auch Klein, Romrede, 70, A. 9, dort auch mit weiterführender Literatur. Weitere Belege für die „Roman propaganda regarding the eternity and universality of Roman dominance" auch bei Yarbro Collins, Revelation 18, 201, A. 64.

die die römische Weltherrschaft mit sich bringt, kommt Aelius Aristides etwa in 30f, 66 und 70f zu sprechen.[77]

Schließlich stützen folgende *argumenta e silentio* die Annahme, daß es in Apk 18 nicht primär darum geht, den Reichtum Roms und die zu seinem Erwerb anscheinend erfolgte Intensivierung der Handelstätigkeit als solche zu kritisieren: (1) In Apk 18 und auch in der Apk insgesamt finden sich keinerlei Anspielungen auf das römische Steuer- und Abgabensystem.[78] (2) Der Apokalyptiker kommt in Apk 18 und darüber hinaus auch in der übrigen Apk nicht auf das Thema der Ausbeutung der Provinzen durch die römische Zentralmacht und dementsprechende, mit der sichtbaren Übernahme der Herrschaft Gottes erfolgende Kompensationsleistungen zu sprechen,[79] wie dies etwa in Sib III 350–355; IV 145–148 belegt ist.[80]

---

[77] Zum römischen Universalitätsanspruch innerhalb der Romrede des Aelius Aristides insgesamt vgl. auch Klein, Einführung, 152, A. 62: „Es ist übrigens bezeichnend, wie oft Aristides im Verlauf seiner Rede die Römer als die Beherrscher des gesamten Erdkreises preist, so in Kap. 10, 11, 16, 29, 33, 36, 59, 61, 85f., 97f, 101f, 105. Es kann keine Frage sein, daß der Verfasser damit jenen Römern antwortet, die neue Kriege mit dem Argument forderten, daß der römische Universalitätsanspruch noch nicht verwirklicht sei".

[78] Vgl. hierzu etwa Aune, Apk III, 989: „It is certainly interesting that no allusion to Roman taxation, including the sometimes excessive zeal and extortionate practices of the tax farmers, occurs in Rev 18". Ähnlich auch Provan, Spirits, 86f: „He [d.h. R. Bauckham] is very hard put to demonstrate at all, in fact, that John saw Rome's wealth as profit from the empire enjoyed *at the expense of the peoples* of the empire. This is, of course, because Revelation 18 does not speak of economic *exploitation* at all. The courtesan under examination here may well enjoy an extravagant lifestyle; but there is no hint in the passage [d.h. Apk 18] that she [d.h. Rome] does so at the *expense* of her clients, and much evidence that the clients have been more than happy with the exchange of goods".

[79] Vgl. hierzu Aune, Apk III, 990: „Nowhere in Rev 18, however, is there a hint of an economic reversal of the type occasionally found in Jewish apocalyptic texts [...] In fact, Rev 18 does not deal with the issue of economic exploitation at all". Vgl. hierzu auch Provan, Spirits, 87: „Is this material [d.h. Apk 18,12f] really *intended* to have specific external reference to Rome in terms of economic critique? Or is its primary reference internal, inner-biblical, and its nature such that the sort of reading that Bauckham offers is difficult to sustain?". Der von Bauckham, Climax, 370 formulierte Zusammenhang: „Rather the point will be that the wealth Rome squanders on luxuries from all over the world was obtained by conquest, plunder and taxation of the provinces. Rome lives well at her subjects' expense", wird in Apk 18 gerade nicht thematisiert. Auch die Tatsache, daß die Apk 17,4 beschriebene Ausstattung der πόρνη μεγάλη Βαβυλών den in der Warenliste Apk 18,12f aufgeführten Gütern und der Beschreibung der Stadt Rom in Apk 18,16 entspricht, vermag nicht zu belegen, „that John saw Rome's wealth as her profit from her empire, enjoyed at the expense of the peoples of the empire" (Climax, 369).

[80] Anders hier Bauckham, Climax, 378–383, der u.a. auch diese Texte als Parallelen zu der s.E. in Apk 18 enthaltenen Kritik am Reichtum Roms und an der damit zusammenhängenden Intensivierung der Handelstätigkeit heranzieht. Solche für die Annahme Bauckhams wichtigen Aussagen wie etwa Sib III 350–352; IV 145–148 formuliert der Apokalyptiker in Apk 18 jedoch gerade nicht. Auch die Tatsache, daß der Apokalyptiker am Ende der Liste der von den Einwohnern Roms begehrten Güter Apk 18,12f mit den Begriffen σώματα und ψυχαὶ ἀνθρώπων auf Sklaven als eine „menschliche" Handelsware rekurriert, läßt sich nicht als Indiz dafür in Anspruch nehmen, daß er hier das wirtschaftliche Gebaren und den Reichtum Roms sowie die damit verküpfte Ausweitung der Handelstätigkeit als solche als widergöttlich kritisiert (anders Bauckham, Climax, 370f). Vgl. hierzu auch Provan, Spirits, 87: „It is true that there is a reference to slaves in [Apk 18]

1.2.1.3 Die Apk als Welt- und Wertesystem einer „cognitive minority"

In diametralem Gegensatz insbesondere zu E. Schüssler Fiorenza, aber auch im Unterschied zu A. Yarbro Collins bestreitet L.L. Thompson die Annahme, daß die Abfassung der Apk aus der Erfahrung einer sozialen Krise resultiere. Zur Begründung führt er an, daß sich eine dualistische Weltsicht bzw. dualistische Strukturen überhaupt, die sich in der Regel im Gefolge der Erfahrung einer sozialen Krise herausbildeten, in der Apk nicht belegen[81] ließen.[82] Die in der Apk beschriebenen Grenzen zwischen den einzelnen Dimensionen der Welt seien nicht undurchlässig, sondern durchlässig, nicht der Begriff der Opposition, sondern derjenige der Transformation bestimme die Weltsicht des Apokalyptikers.[83] Dies belegt Thompson insbesondere mit dem Verweis darauf, daß der Apokalyptiker Himmlisches und Irdisches, Göttliches und Satanisches u.a. weitgehend in Entsprechungen darstelle.[84] Darüber hinaus zeige die Analyse der politischen und sozialen Situation in der römischen Provinz *Asia* zur Zeit der Abfassung der Apk, daß die Christen in tiefem Frieden mit ihrer nichtchristlichen Umwelt gelebt hätten.[85] Die auf etwaige Konflikte hindeutenden Ausführungen des Apokalyptikers seien auf seine theologisch begründete gesellschaftskritische und antirömische Haltung zurückzuführen, die er durch mit der Literaturgattung „Apokalypse" üblicherweise verbundene Topoi zum Ausdruck bringe.[86] Als Kritiker der staatlichen und öffentlichen Ordnung verfolge der Apokalyptiker mit seinem Werk die Absicht, der von der großen Mehrheit der Gesellschaft („cognitive majority") vertretenen Weltanschauung und Weltdeutung seine Interpretation der Wirklichkeit der Welt und sein Wertesystem („cognitive minority") entgegenzusetzen.[87] Dabei sieht Thompson die Apk als ein (Hilfs-)Mittel, mit dem

---

v. 13; but it is far from clear to me that Bauckham is right when he says that John's use of a scriptural description of slaves from Ezekiel 27 alongside the common term must mean that he intends a negative comment on the slave trade". Eine Kritik des Sklavenhandels liegt etwa vor in Sib III 353–355; hier wird aber im Unterschied zu Apk 18 deutlich die Kompensation der Versklavung der Einwohner der ᾿Ασίη am Ende der Zeit betont.

[81] Vgl. hierzu Apocalypse, 91.

[82] Vgl. hierzu Duff, Beast, 9: „As I understand his work, Thompson has argued that the absence of any kind of absolute dualism within Revelation would suggest to us that Revelation is not crisis literature. In crisis literature we should expect a contradiction between ‚what ought to be' (or in apocalyptic terms, ‚what will be') and ‚what is'".

[83] Vgl. hierzu Duff, Beast, 9f.

[84] Vgl. hierzu etwa Apocalypse, 78; vgl. hierzu auch Whitacre, Rez. Thompson, 232: „This use of homologues is a very important means of interpreting the significance of characters and activities in Revelation, as Thompson recognizes".

[85] Vgl. Apocalypse, 95.

[86] Vgl. Apocalypse, 191f.

[87] Vgl. hierzu Apocalypse, 193 mit Verweis auf P. Berger, Rumor, 6f. Ähnlich auch Friesen, Imperial Cults, etwa 133: „Revelation manifests a cosmology and eschatology that oppposed the dominant discourse", und 209.

der Apokalyptiker[88] seine Leser bei der von ihnen zu leistenden Einordnung und Bewertung der gegenwärtigen Welt und ihres Wertesystems unterstützen wollte: Er beabsichtige, sie von der Richtigkeit seiner aus dem Empfang von Offenbarung resultierenden Sicht der Wirklichkeit der Welt zu überzeugen und sie zur Annahme seines ihm geoffenbarten Wertesystems und zur Standhaftigkeit gegenüber der Weltsicht der „cognitive majority" zu bewegen.[89] Diejenigen, die dem Apokalyptiker hierin folgten, lebten nach Thompson aufgrund ihrer Akzeptanz der Weltdeutung und des Wertesystems einer „cognitive minority" in der Situation einer sozialen Krise.[90] In seinem Werk antizipiere der Apokalyptiker zukünftige Konflikte zwischen den Christen als Vertretern dieser „cognitive minority" und denjenigen, die die Welt- und Wirklichkeitsdeutung und das Wertesystem der „cognitive majority" zu verteidigen und beizubehalten suchten.[91]

In seiner Einschätzung, daß der Apokalyptiker in seinem Werk die Zeit seiner Gegenwart und die in ihr virulente soziale Wirklichkeit nicht einfach widerspiegelt, sondern seiner „Mentalität",[92] seinen Überzeugungen, Anschauungen und Wertungen entsprechend deutet, ist Thompson sicherlich zuzustimmen.[93] Gleiches gilt für die Annahme, daß er der zur Zeit der Abfassung der Apk gängigen und die heidnischen asianischen Stadtgesellschaften durchdringenden Weltanschauung eine alternative Deutung der Wirklichkeit und ein alternatives Wertesystem entgegenzusetzen beabsich-

[88] Zur Stellung des Apokalyptikers vgl. Apocalypse, 192: „As censure of the public order its [d.h. der Apk] author can be compared to philosophical aristocrats and to magicians, diviners, astrologers, and prophets who disturbed ‚the public mind' through private transmission of values and ideals what went against the order of the empire".

[89] Vgl. Apocalypse, 192.199; vgl. hierzu auch Holtz, Literatur, 376 als Kommentar zu Thompson: „Es ist konsequent, daß nach Th.[ompson] die Apk nicht geschrieben ist, um die Angeredeten als von außen Bedrängte in ihrem Kampf zu stärken [...] sondern um ihnen die nur durch Offenbarung zu erkennende wahre Wirklichkeit ihrer Welt zu erschließen. [...] Die Apk ist das Buch eines Außenseiters für Außenseiter oder für solche, die der Verf.[asser] zu Außenseitern machen will".

[90] Vgl. hierzu Apocalypse, 194; zur Problematik der Position Thompsons gerade auch in diesem Punkt vgl. unten 85, A. 101.

[91] Vgl. hierzu Apocalypse, 174. Der Unterschied zu dem von A. Yarbro Collins eingeführten Begriff der „perceived crisis", den Thompson ebenfalls verwendet (vgl. hierzu oben 72), besteht offensichtlich in der Funktion dieser „perceived crisis" innerhalb des Vorgangs der Abfassung der Apk. Hat nach Yarbro Collins diese Krisenerfahrung die Abfassung der Apk veranlaßt, stellt sie nach Thompson eine Folge der Über- und Annahme der in der Apk formulierten, nur von einer Minderheit geteilten Weltsicht dar.

[92] Zu diesem Ausdruck vgl. Zangenberg, Rez. Thompson, 514f.

[93] In diesem Sinne auch Holtz, Literatur, 375: „Daß die Apk nicht die tatsächliche soziale Wirklichkeit, die sie umgibt, einfach widerspiegelt, sondern allein ihre Beurteilung dieser Situation, die sie ihren Lesern/Hörern als die wahre Wirklichkeit vermitteln will, ist grundsätzlich natürlich zutreffend". Ähnlich auch Zangenberg, Rez. Thompson, 514: „T.[hompson] warnt zu Recht vor einem leichtfertigen Kurzschluß von Text zur Situation und macht so den Blick frei für die ‚Mentalität' des Sehers, die, gleichsam als Filterinstanz, die Koordinaten seines Zugangs zur Umwelt festlegt und diesen Zugang mittels des Textes ausdrückt".

tigt. Seine Sicht eines konflikt- und krisenfreien Lebens der Christen im Rahmen der sie umgebenden heidnischen Stadtgesellschaften läßt sich aber so nicht aufrechterhalten.[94] Die Anspielungen auf vergangene und gegenwärtige Bedrängnisse und Repressalien gegen die Christen,[95] hier insbesondere die Sendschreiben an die Gemeinden in Smyrna (Apk 2,8–11) und Philadelphia (Apk 3,7–13), dazu aber auch Bemerkungen wie etwa Apk 2,3.13, lassen die Annahme, die asianischen Christen lebten zur Zeit der Abfassung der Apk in tiefem Frieden mit ihrer nichtchristlichen Umwelt, unwahrscheinlich erscheinen.[96]

An dieser Stelle ist auf ein Problem des Ansatzes L.L. Thompsons hinzuweisen, das auch der von A. Yarbro Collins vertretenen Theorie inhärent ist. Thompson gründet seine These, „that the seer and his audience did not live in a world of conflict, tension, and crisis. Christians lived quiet lives, not much different from other provincials" auf eine Untersuchung der Person des römischen Kaisers Domitian und der Verhältnisse in der römischen Provinz *Asia* in der Zeit seiner Regentschaft.[97] Angesichts der oben erhobenen Einwände[98] ist aber keinesfalls gesichert, daß die Apk zur Zeit Domitians verfaßt worden ist. Thompsons Grundansatz zur Interpretation der Apk würde erst dann zu überzeugen vermögen, wenn er diese friedvollen Verhältnisse zwischen den Christen und ihrer heidnisch geprägten Umwelt für den gesamten möglichen Abfassungszeitraum der Apk[99] nachweisen könnte.

Darüber hinaus fällt auf, daß Thompson, durchaus in Entsprechung zu den Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 2,3.8–11.13; 3,7–13, die Situation derjenigen, die sich auf die von der Wirklichkeitsdeutung der „cognitive

[94] Vgl. hierzu etwa Holtz, Literatur, 375: „Th.[ompson] stellt die fragliche Zeit zweifellos viel zu positiv dar, auch wenn es richtig ist, daß in der Umwelt der Apk nicht nur katastrophale Verhältnisse herrschten". Ähnlich auch Slater, Social Setting, 238–241.

[95] Vgl. hierzu oben 70.

[96] Vgl. hierzu etwa Zangenberg, Rez. Thompson, 514: „Stellen wie [Apk] 1,9; 2,9; 2,13, die dieser einlinigen Auffassung [d.h. der Annahme, daß die Christen in der Provinz *Asia* ohne jegliche Konflikte mit ihrer Umwelt lebten] entgegenstehen, werden dabei m.E. zu schnell übergangen [...] T.[hompson] hat nun keine Möglichkeit mehr, den Sprachgebrauch der Apk im Einzelnen auf seinen sachlichen Hintergrund zu untersuchen. Die *Plausibilitätsbasis für die Adressaten* dieser im wahrsten Sinn des Wortes ‚wirklichkeitsfernen' Visionen liegt für T.[hompson] allein in deren Offenbarungscharakter". Ähnlich auch Yarbro Collins, Rez. Thompson, 99: „Thompson argues that their [d.h. der antiken, insbesondere der römischen Literaten und Historiographen] negative portrayal of Domitian has virtually no basis in fact. He implies that the rhetoric or socially constructed world of Revelation in its demonic portrayal of the empire, had equally little basis [...] Both conclusions seem extreme", und, noch deutlicher, Lietaerd Peerbolte, Antecedents, 122: „Therefore, the book [d.h. die Apk] is more than just a sectarian description of the *status quo*: it is a genuine answer to actual persecutions, as well as a vehement Christian protest against the claims of the Roman Empire (exp. c. 13 [...][vgl. hierzu auch unten 143ff])".

[97] Vgl. hierzu Apocalypse, 13–15.95–167. Auch Yarbro Collins, Crisis and Catharsis, 76f geht von der Abfassung der Apk in domitianischer Zeit aus.

[98] Vgl. hierzu oben 26ff.

[99] Vgl. hierzu oben 58.

majority" abweichende Weltsicht der „cognitive minority" einlassen, als „state of crisis"[100] bezeichnet. Nun ist aber davon auszugehen, daß es auch bereits vor der Abfassung der Apk in der römischen Provinz *Asia* Christen gegeben hat, die sich von der Weltsicht der „cognitive majority" distanziert und dementsprechend als „cognitive minority" in einem „state of crisis" gelebt haben. Damit erscheint die Annahme Thompsons, daß die asianischen Christen zur Zeit der Abfassung der Apk in tiefem Frieden mit ihrer paganen Umwelt gelebt hätten, nur mehr als realitätsfernes Konstrukt.[101]

Wenn dies gilt, stellt sich umso mehr die Frage, warum der Apokalyptiker seine Apk zu dem Zeitpunkt ihrer Abfassung verfaßt hat und nicht schon früher? Wurde die „cognitive minority" zahlenmäßig zu klein? Mußte sie neu ermutigt werden? Oder trat möglicherweise ein äußerer Anlaß ein, der eine neue Befestigung ihrer Weltdeutung erforderlich machte?[102]

Ebenso läßt sich die These Thompsons, den Ausführungen in der Apk läge eine einheitliche und ganzheitliche Sicht der Welt und ihrer einzelnen Dimensionen zugrunde, zumindest in ihrer Absolutheit kaum aufrechterhalten. Sicherlich trifft zu, daß in der Apk keinerlei ontischer Dualismus vorliegt, dem zufolge etwa Gott und die Figur des σατανᾶς zwei unterschiedliche

---

[100] Vgl. hierzu oben 83, A. 90.

[101] Hier nähert sich Thompson, sicherlich ohne es zu wollen, dem Ansatz von A. Yarbro Collins (vgl. oben 72ff) an. Vgl. hierzu Yarbro Collins, Rez. Thompson, 748f: „A major goal of the book [von Thompson] is to discredit the theory that apocalyptic writing is a literature of crisis. In chap.[ter] 2, ‚The Social Setting of Apocalypses,' Thompson explicitly rejects the notion that a particular type of social situation is a necessary cause of apocalyptic writing [...] He argues instead that the book of Revelation was one social force among many in a unified social system. He states this thesis in opposition not only to the strong form of the crisis-theory but also to the argument that the occasion of apocalypses is a ‚perceived crisis' [...] He defines a ‚perceived crisis' as one that is not evident, and thus concludes ‚any social situation can be perceived as one of crisis' [...] If the term crisis is to be retained at all, he suggests that it be limited to the description of the distress experienced by a cognitive minority in their interaction with the cognitive majority (p. 194 [vgl. das Zitat oben]). This suggestion is actually quite compatible with the theory involving perceived crisis. Whether or not the author of an apocalypse already has a conventicle or cognitive minority gathered around, such an author is not expressing an entirely idiosyncratic angle of vision, but is giving voice to distress experienced by a number of individuals who share a certain social location. The point is not that an author arbitrarily interprets a general social situation as a crisis, but rather expresses the perception of crisis from a particular, *social* point of view". Vgl. hierzu auch Duff, Beast, 13: „So at the same time that he [d.h. L.L. Thompson] argues that there is no crisis underlying the Apocalypse, Thompson is also forced to admit that the cognitive minority of Christians in Asia Minor might perceive a crisis between itself and the cognitive majority. As a result, I think Thompson's model is much closer to Yarbro Collins's than he might like to admit". Vgl. hierzu auch sehr entschieden Söding, Heilig, 50f mit Bezug auf den Ansatz von Thompson: „[...] heute sieht man in ihr [d.h. der Apk] bisweilen das ideologische Konstrukt eines prinzipell weltverneinenden Apokalyptikers. [...] [Dies] ist unhaltbar".

[102] Zu diesen Fragestellungen und dem mit diesen verknüpften Problem der geschichtlichen Entwicklung der in der Apk angeschriebenen Gemeinden vgl. näherhin unten 105f.

Seinsweisen repräsentierten.[103] Damit unterscheidet sich die neutestamentliche Apk aber keineswegs von anderen jüdischen und christlichen Apokalypsen.[104] Ob die Verwendung von Entsprechungen die Grenzen zwischen den einzelnen Dimensionen der Welt, so wie der Apokalyptiker sie sieht, abschwächt und durchlässig macht, muß mehr als fraglich bleiben. Dies gilt insbesondere im Blick auf die als Entsprechung zur Figur des ἀρνίον Christus ausgeführte Darstellung des ersten θηρίον Apk 13. Da nach Apk 19,17–21 das erste θηρίον und seine Helfershelfer vom ἀρνίον Christus besiegt und vernichtet werden, läßt sich die Darstellung des ersten θηρίον als Entsprechung zum ἀρνίον Christus kaum als Argument für die Hypothese verwenden, der Apokalyptiker vertrete in der Apk die Sicht einer einheitlichen und ganzheitlichen Welt.[105] Die Darstellung des ersten θηρίον in Entsprechung zum ἀρνίον Christus ist vielmehr als ironisierende bzw. polemische Parodie aufzufassen, mit deren Hilfe der Apokalyptiker auf ethischer Ebene ein dualistisches Gegeneinander zwischen diesen beiden Gestalten und ihrem jeweiligen Einfluß- und Machtbereich konstruieren wollte.[106]

Gleiches gilt im Blick auf die Darstellung der eschatologischen Zukunft der Christen. Auch hier baut der Apokalyptiker eine klare Grenzlinie auf: Die Standhaften und

---

[103] Vgl. hierzu auch Whitacre, Rez. Thompson, 232: „It is quite right that there is no ontological dualism in this book [d.h. der Apk]".

[104] Vgl. hierzu Duff, Beast, 11: „For instance, regarding his [d.h. Thompson's] view that there is no absolute dualism in the book of Revelation, it should be pointed out that virtually *no* Jewish or Christian Apocalypse maintains an absolute dualism".

[105] Zu der hier geäußerten inhaltlichen Kritik vgl. auch Duff, Beast, 11: „Furthermore the doubles found throughout Revelation, which Thompson claims are ‚split images of some more fundamental wholeness,' are, in fact, ally ironic doubles. Hence, instead of attenuating any potential opposition between the figures as Thompson suggests, the text – by imploying irony – reinforces ist". In diesem Sinne auch Whitacre, Rez. Thompson, 233: „The use of homologues hardly supports such a theological position [d.h. die oben skizzierte Sicht Thompsons]. There is indeed movement across boundaries, Satans's fall from heaven being a dramatic case in point (Rev. 12:9), but this movement does not blur the boundaries for the seer". DeSilva, Honor Discourse, 88 sieht in der Apk ein dualistisches Gegeneinander in Hinsicht auf die Frage, wem denn kultisch-religiöse Verehrung entgegenzubringen sei: „The right worship of God and the Lamb standing in opposition to alternative, idolatrous worship settings".

[106] Vgl. hierzu unten 149ff und auch Barnett, Polemical Parallelism, 112: „The most urgent challenge by the writer of the Apocalypse to his readers is that men worship God the creator and judge and the redeemer-Lamb, not the pseudo- and pretentious counterpart, the Roman Emperor, by means of the Imperial Cult which had spread rapidly throughout the dozens of cities of Roman Asia". Kritisch zu Thompsons These einer einheitlichen Weltsicht des Apokalyptikers auch Zangenberg, Rez. Thompson, 513: „Obwohl T.[hompson] betont, daß die innere Struktur des Weltbildes flexibel sei, verstellt ihm die z.T. schematische Anwendung soziologischer Begriffe den Blick für die existentielle Dynamik der Apc zwischen der Spannung von gegenwärtiger Leiderfahrung und verheißenem, im Glauben aber erst erwarteten und erhofften Heil (v.a. Apc 7). Leider unterbleibt auch eine methodische Besinnung darüber, ob und in welchem Maße die Anwendung derartiger soziologischer Modelle auf antike Texte überhaupt möglich ist".

Glaubenstreuen werden der letztgültigen Realität der Herrschaft Gottes teilhaftig werden, die Kompromißbereiten, die an der Praxis der kultisch-religiösen Kaiserverehrung partizipieren wollen, nicht (Apk 21,7f).[107] Darüber hinaus stellt der Apokalyptiker seine durch Offenbarung empfangene Weltdeutung der Interpretation der Welt, so wie sie von der „cognitive majority" vertreten wird, diametral gegenüber. Auch dies spricht gegen die Annahme, er vertrete auch in ethischer Hinsicht eine einheitliche und ganzheitliche Sicht der Welt.[108]

Diese kritische Durchsicht der Argumentation Thompsons hat gezeigt, daß die zu ihren Gunsten angeführten Argumente seine Hypothese, die Christen in der römischen Provinz *Asia* hätten zur Zeit der Abfassung der Apk konfliktfrei mit ihrer paganen Umwelt zusammengelebt, nicht hinreichend begründen können. Damit aber bleibt die Annahme der von ihm so genannten „‚conflict' theorists",[109] die Apk verdanke sich den Erfahrungen von Konflikten mit der paganen Umwelt, weiterhin eine diskutable Möglichkeit.[110] Die Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 13 lassen diese Annahme sogar wahrscheinlich erscheinen.[111] Ihnen zufolge handelt es sich bei dem *imperium Romanum* nämlich immerhin um eine satanische Macht, die augenscheinlich unabhängig von einer christlich motivierten Verweigerungshaltung eine intensive kultisch-religiöse Verehrung beansprucht und diesen Anspruch gegen diejenigen, die sich ihm entziehen wollen, somit auch gegen die Christen, aktiv durchzusetzen beabsichtigt (Apk 12,17).[112]

Ähnlich wie L.L. Thompson zieht auch J.-W. Taeger die Annahme einer Krisensituation als Anlaß für die Abfassung der Apk grundsätzlich in Zweifel.[113] Er erwägt stattdessen, daß der Apokalyptiker mit seiner Apk „seine Einsicht in das *Wesen* des [römischen] Imperiums vortragen"[114] und das *imperium Romanum* und dessen führenden Repräsentanten von seinem Standpunkt aus einer grundsätzlichen theologischen

[107] Vgl. hierzu unten 305.

[108] Vgl. hierzu Thompson selbst, der feststellt: „The seer would be more faithful to his vision of an unbroken wholeness if he did subvert his cognitive exclusiveness" (Apocalypse, 200). Im Blick auf diese Äußerung Thompsons vgl. Whitacre, Rez. Thompson, 233: „Such a statement strongly suggests that Thompson has not represented the seer's vision but has imported his own to the text".

[109] Thompson, Apocalyse, 74.

[110] Vgl. hierzu auch Yarbro Collins, Vilification, 318 und Oegema, Zwischen Hoffnung und Gericht, 172f.

[111] Vgl. hierzu, noch weitergehender, Wilson, Domitianic Date, 597: „I would content that a real historical crisis [...] should be given at least as much attention in dating Revelation as the possibility of a perceived crisis is given".

[112] Vgl. hierzu unten 131f.

[113] Vgl. hierzu Streitschrift, 296: „Vielmehr wäre [...] zu erwägen, ob es überhaupt notwendig ist, ‚a *real* historical crisis' aufzuspüren oder eine einschneidende Verschlechterung der Situation der Christen vorauszusetzen, um den Entwurf des Sehers zeitgeschichtlich einzuordnen". Allerdings sieht auch Taeger, daß „die Apk zweifellos von einer gefährlichen Lage, einer Bedrohung und einem Kampf [spricht]" (295).

[114] Vgl. hierzu Streitschrift, 296.

Kritik unterziehen wollte.[115] Diese Sichtweise vermag allerdings nicht zu erklären, warum der Apokalyptiker in Apk 13,17 die Figur des ersten θηρίον über dessen Deutung auf das *imperium Romanum* hinaus noch mit der Gestalt eines Kaisers identifiziert[116] und die Wirklichkeit des *imperium* geschichtlich ausdifferenziert (Apk 17,10f).[117] Eine solche Identifikation und eine solche Ausdifferenzierung legen doch eher die Annahme nahe, der Apokalyptiker nehme mit seinen Ausführungen zwar auch auf das *imperium Romanum* als ganzes, aber darüber hinaus auch auf die Person eines konkreten *princeps* Bezug.

1.2.1.4 Die Apk als Antwort auf innerchristliche Fehlentwicklungen

Anders als E. Schüssler Fiorenza und A. Yarbro Collins, aber durchaus im Duktus der Argumentation L.L. Thompsons, vertritt H.-J. Klauck im Blick auf die Frage nach der Intention des Apokalyptikers die These, daß er mit seinem Werk nicht auf einen Konflikt zwischen den Christen und ihrer nichtchristlichen Umwelt reagiere, sondern in einem innerchristlichen Konflikt Stellung beziehe. Der Apokalyptiker kritisiere Christen, die aus gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Motiven einer sehr weitgehenden Assimilation an die sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Bezüge der sie umgebenden heidnischen Umwelt das Wort redeten. Nach Klauck beabsichtige der Apokalyptiker mit seinem Werk, diesen Anpassungstendenzen entgegenzuwirken, jegliche Form der Assimilation der Glieder der christlichen Gemeinden an die sie umgebende Umwelt zu verhindern[118] und das „Ideal der Reinheit der endzeitlichen Heilsgemeinde“[119] in sektiererischer Abgeschlossenheit zu bewahren.[120] Die in der Apk kritisierten Christen

---

[115] Dies scheint auch der Ansatz von Lietaert Peerbolte, Worship, 239–257, bes. 257 zu sein. Ähnlich auch Pezzoli-Olgiati, Between Fascination and Destruction, 229–235, bes. 235.

[116] Vgl. hierzu unten 181ff.

[117] Vgl. hierzu unten 324.

[118] Vgl. hierzu besonders die Ausführungen von Klauck, Sendschreiben, 178f zu Apk 18,4: „Auf eine Kurzformel gebracht, scheint mir die oft überlesene und selten gewürdigte Stelle Offb 18,4 mit einer Anspielung auf die Erzählung von Sodom und Gomorra in Gen 19,12–13 das Hauptanliegen des Verf. prägnant zu artikulieren: ‚Und ich hörte eine andere Stimme vom Himmel sprechen: ‚Zieht fort aus ihr, mein Volk, damit ihr nicht teilhabt an ihren Sünden und daß ihr nicht empfangt von ihren Plagen‘. Zieht fort! Das ist allen Christen gesagt, die einen kompromißbereiteren Kurs gegenüber der heidnischen Stadtgesellschaft steuern wollten. Was bleibt in einer Stadt wie Pergamon als Option noch übrig? Der Untergrund? Das Ghetto? Die Landkommune?“.

[119] Vgl. hierzu Sendschreiben, 181f: „Der Apokalyptiker bleibt in diesem Punkt hart. Jeder Kompromiß widerspricht seiner Zielvorstellung, die von der Durchsetzung der Herrschaft Gottes auch auf Erden und vom Ideal der Reinheit der endzeitlichen Heilsgemeinde bestimmt wird. [...] Von den Gemeinden wird im wesentlichen verlangt, was Paulus in 1Kor 5,9–10 als Mißverständnis von sich weist, wenn er bemerkt: ‚Ich habe euch zwar in meinem Brief geschrieben, ihr solltet euch nicht vermischen mit Unzüchtigen, aber ich meinte damit nicht generell die Unzüchtigen dieser Welt oder die Habgierigen oder die Räuber oder die Götzendiener, denn dann müßtet ihr ja aus der Welt hinausgehen‘“.

[120] Vgl. hierzu ähnlich Harland, Honouring the Emperor, 101: „Clearly, John disapproves of Christians participating in social, religious and economic practices of society. He advocates a

maßen aufgrund ihrer eigenen, in die Richtung einer späteren Gnosis weisenden theologischen Anschauungen den weltlichen bzw. irdischen Zusammenhängen, innerhalb derer sie lebten, keinerlei Bedeutung bei.[121] In ihrem theologischen Denken ständen somit die Integration in die sie umgebenden heidnisch geprägten πόλις-Gesellschaften und die Beteiligung an der Verehrung heidnischer Gottheiten inklusive der römischen Kaiser nicht im Gegensatz zu der für das Christsein konstitutiven Ausschließlichkeit der Verehrung Gottes und des ἀρνίον Christus.[122] Daher bekämen sie das sich für den Apokalyptiker aus einer zu weit gehenden Integration ergebende theologische Problem nicht in den Blick.[123]

An einen innerchristlichen Konflikt als auslösendes Motiv zur Abfassung der Apk denken auch P.B. Duff[124] und R.M. Royalty.[125] Nach Royalty will der Apokalyptiker seine Leser davon überzeugen, daß wirklicher materieller Reichtum und gesellschaftlicher Status nicht durch den gerade auch vom *imperium Romanum* geförderten Han-

---

sectarian perspective, drawing sharp and exclusive boundaries around the Christian groups, especially when it comes to honouring the emperor and participating in imperial-related activities". Ähnlich auch DeSilva, Social Setting, 301f und ders., Image of the Beast, 206; vgl. schließlich auch Coutsoumpos, Social Implication, 27.

[121] H.-J. Klauck denkt im Blick auf die in der Apk Kritisierten an „ein nachpaulinisches Christentum mit manchen Zügen, die zur späteren Gnosis hin tendieren" (Sendschreiben, 169), und führt im Blick auf die Formulierung ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ Apk 2,24, mit welcher der Apokalyptiker die Lehre der in Thyateira wirkenden Isebel inhaltlich charakterisiert, aus: „Die Nikolaiten haben wie Paulus in 1Kor 2,10 von einer pneumatischen Erkenntnis der Tiefen Gottes gesprochen, die ihnen ein Überlegenheitsgefühl gegenüber den vorfindlichen Lebensbedingungen verlieh. Wer z.B. die völlige Nichtigkeit der Kaiserverehrung durchschaute, brauchte nicht jede zufällige Berühung mit äußeren Formen ängstlich zu scheuen. Johannes dämonisiert ein solches Erkenntnisbewußtsein, weil es das mühselige Ringen um die Grenzziehung gegenüber der ‚civic religion', der bürgerlichen Religiösität einer nichtchristlichen Umwelt torpediert" (168f).

[122] Vgl. hierzu etwa Sendschreiben, 178 mit Verweis auf Müssig, Gegenwartsdeutung, 94: „Die Summe aus diesen Beobachtungen lautet: Johannes übt verdeckte Kritik an Gemeindemitgliedern, ‚die durch Handelstätigkeit reich wurden, dafür aber den Preis größerer Anpassung an die heidnische Gesellschaft einschließlich des Kaiserkults bezahlten'", sowie Sendschreiben, 181: „Als viel gefährlicher betrachtet der Apokalyptiker den ‚weichen' Kaiserkult, wenn jemand z.B. in einer Festmenge lediglich mitlief oder an einem geselligen Vereinsmahl mit religiösen Obertönen teilnahm, weil er sich dem aus beruflichen Rücksichten nicht gut verschließen zu können glaubte und die Bekenntnisfrage davon überhaupt nicht tangiert sah".

[123] DeSilva, Image of the Beast, 200 begründet diesen Ansatz zusätzlich mit Überlegungen zur Funktion der Gattung „Apokalypse": In ihr kann ein „ideological warfare, calling for a strengthening of boundaries and response to the larger society which reflects those ideological commitments and boundaries", zum Ausdruck kommen.

[124] Vgl. hierzu instruktiv etwa Beast, 14: „When we turn to the letters to the seven churches found in chapters 2 and 3 of Revelation, one particularly interesting fact emerges: virtually all of the issues raised by the seer in these letters are internal issues. The focus on internal matters in the letters is frequently overlooked because of the blatant anti-Roman polemic of the visions section (chs. 4–21). But it is a fact to which we need to pay particular attention".

[125] Vgl. hierzu instruktiv etwa Streets, 241: „But the actual conflict that precipitated the ‚crisis of the Apocalypse' was not conflict with the Romans or the Jews. Rather, it was conflict within the Christian churches over the Christian teachers, apostles, and prophets".

del, sondern nur aus den Händen des θεός und seines ἀρνίον Christus im Neuen Jerusalem gewonnen werden können.[126] Dabei würden der Reichtum und der Status des Neuen Jerusalem nur denjenigen zuteil werden, die in den innerchristlichen Auseinandersetzungen den Apokalyptiker unterstützten.[127] Demgegenüber vertritt Duff, hier durchaus vergleichbar zu H.-J. Klauck, die These, der Apokalyptiker „argues primarily against commercial activity, suggesting that participation in the commerce of the empire ultimately supports Satan",[128] was die Forderung einer deutlichen Abgrenzung der Christen von der sie umgebenden heidnischen Gesellschaft impliziere.[129] Gegen den Ansatz Royaltys spricht, daß sich innerhalb der christlichen Gemeinden keine Zielgruppe denken läßt, die die Argumentation des Apokalyptikers und deren Impetus hätten überzeugen können.[130] Darüber hinaus lassen die Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 21,1–22,5 zwar erkennen, daß das Neue Jerusalem offensichtlich eine reiche Stadt ist, nicht aber, daß dieser Reichtum für deren Einwohner irgendeine Bedeutung haben werde.[131] Für die Einwohner des Neuen Jerusalem ist es vielmehr von entscheidendem Gewicht, daß der θεός in ihrer Mitte wohnt und ihnen heilvoll zur Seite steht (Apk 21,3f[132]).

Im Rahmen seiner Konzeption benennt Klauck keinen besonderen äußeren, zeitgeschichtlich aufweisbaren Anlaß, der die Abfassung der Apk veranlaßt hätte. Der Anlaß für die Abfassung der Apk bestehe lediglich in der offensichtlich zu weit gehenden Beteiligung der asianischen Christen an der heidnischen kultisch-religiösen Gottes- und Kaiserverehrung, die aus ihrer augenscheinlich gesteigerten Erkenntnisfähigkeit und einer sich daraus ergebenden libertinistischen Ethik resultierten.[133]

---

[126] Vgl. hierzu etwa Streets, 244.

[127] Vgl. hierzu Streets, 243: „The city [d.h. das Neue Jerusalem] is a high-status dwelling for those who support the author and oppose other Christian teachers and prophets".

[128] Beast, 15.

[129] Vgl. hierzu etwa Beast, 14–16.126–133.

[130] Vgl. hierzu Duff, Beast, 13: „Royalty suggests that John's audience would be swayed by the argument that God and Christ offer them high-status wealth (the heavenly Jerusalem) that is better than the low-status wealth offered them by Rome, a nation of merchants (a low-status occupation). But [...] John's audience – or at least a substantial portion of them – are themselves striving for the ‚low status wealth' of merchants. Who does Royalty think that John is trying to sway? If it is the merchants, it is hard to believe that John would be naive enough to think that they would be swayed by a ‚pie-in-the-sky' promise of ‚high-status' wealth in the future when money from commerce is within their grasp. If, on the other hand, John is trying to convince those not involved in commerce, I also find it hard to believe that this argument would persuade them. From their perspective, at the bottom of the economic ladder, even the ‚low class' status of merchant wealth would represent a significant increase in their own status in society. Such people would hardly look down their noses at the ‚low-class' wealth of commerce".

[131] Dies bestätigt insbesondere die Tatsache, daß die Substantive πτωχεία bzw. πλοῦτος, die der Apokalyptiker sehr wohl kennt (vgl. Apk 2,9; 3,17), in Apk 21,3f (vgl. hierzu unten 301ff) gerade nicht begegnen.

[132] Zur Exegese von Apk 21,3f und des gesamten Abschnitts Apk 21,1–8 vgl. unten 299ff.

[133] Hier bezieht sich Klauck insbesondere auf 1Kor 8,1–4 und Irenaeus, *adv.haer.* I 6,3: „Die Korinther hatten ihre [im Vergleich zu Paulus] noch freizügigere Praxis mit ihrer Erkenntnisfähigkeit begründet [...] Später, im 2. Jahrhundert, hören wir von Gnostikern, die bedenkenlos Götzen-

In seiner Argumentation beruft sich Klauck insbesondere auf die Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 2,12–17, dem Sendschreiben an die Gemeinde von Pergamon,[134] und in Apk 18, wobei er hier im wesentlichen Apk 18,4[135] in den Blick nimmt. Dabei geht er methodisch davon aus, daß die Sendschreiben Apk 2f aufgrund ihres augenscheinlich weitaus unmittelbareren Bezugs auf die Situation der angeschriebenen Gemeinden den „Schlüssel für das Verständnis der apokalyptischen Partien"[136] darstellten. Somit bilden die in ihnen formulierten Aussagen die Grundlage für seine Erwägungen zum Abfassungszweck der Apk.

Im Einzelnen führt Klauck zugunsten seiner Hypothese folgende Argumente an: (a) Nach Apk 2,14f charakterisiere der Apokalyptiker die Lebenspraxis der von ihm bekämpften Nikolaiten mit den Stichworten φαγεῖν εἰδολόθυτα und πορνεῦσαι, die er auch zur Beschreibung der in Thyateira virulenten Irrlehre verwende (Apk 2,20). Nach Klauck verberge sich hinter dem Tadel des πορνεῦσαι „der Vorwurf, die angegriffenen, wohlgemerkt christlichen Kreise würden es an der notwendigen Distanz zur heidnischen Stadtgesellschaft und ihren vielfältigen Formen der Religionsausübung fehlen lassen".[137] In die gleiche Richtung weise auch der Terminus φαγεῖν εἰδολόθυτα, mit welchem der Apokalyptiker einerseits auf den Genuß von Götzenopferfleisch in den Versammlungen von Handwerks- und Kaufmannsvereinen, andererseits aber auch auf den Verzehr solchen auf dem Markt erworbenen Fleisches im familiären Rahmen Bezug nähme.[138]

(b) Nach Klauck kritisiert der Apokalyptiker in seinem Werk Christen, die aufgrund ihrer in seinen Augen zu weit gehenden Anpassung an die heidnische Gesellschaft wirtschaftlichen Erfolg haben.[139] Zugunsten dieser Annahme führt er folgende Beobachtungen ins Feld: (1) Die Ausführungen in Apk 17,4; 18,23[140] beschrieben die Stadt Rom als Verführerin und zeigten an, daß der Apokalyptiker „sehr wohl um die enorme Anziehungskraft der römischen Zivilisation weiß".[141] (2) „Das Alte Testa-

---

opferfleisch essen, weil ihre Einsicht in das wahre Wesen der Dinge ihnen das erlaubt" (Sendschreiben, 168).

[134] Vgl. hierzu Sendschreiben, 156–170, wobei er hinsichtlich der Frage nach dem theologischen Programm der vom Apokalyptiker in seinem Werk bekämpften Gegner auch die in den anderen Sendschreiben enthaltenen Hinweise berücksichtigt.

[135] Vgl. hierzu Sendschreiben, 176–180, insbesondere 178f.

[136] Vgl. Sendschreiben, 176f: „Methodisch dürfte es sich empfehlen, bis zum klaren Erweis des Gegenteils von der integrierenden Kraft des Makrotextes auszugehen, ungeachtet der in großem Umfang verarbeiteten Traditionen. Das würde bedeuten: Wir sollten die Sendschreiben mit ihrer größeren Situationsgebundenheit zum Schlüssel für das Verständnis der apokalyptischen Partien wählen, wozu die briefliche Rahmung des Gesamtwerkes durch Präskript in 1,4–5 und Schlußwunsch in 22,21 nur ermuntern kann".

[137] Sendschreiben, 167.

[138] Vgl. hierzu Sendschreiben, 167f: „Die Lebenspraxis unmittelbar betreffen dürfte das Thema des Essens von Götzenopferfleisch. Dazu muß man wissen, daß es je nach gesellschaftlicher Lage gar nicht so einfach war, den Verzehr von Götzenopferfleisch völlig zu vermeiden".

[139] Vgl. hierzu Sendschreiben, 178: „Die Summe aus diesen Beobachtungen lautet: Johnnes übt verdeckte Kritik an Gemeindegliedern, ‚die durch Handelstätigkeit reich wurden, dafür aber den Preis größerer Anpassung an die heidnische Gesellschaft einschließlich des Kaiserkults bezahlten'". Ähnlich auch Duff, Beast, 70.

[140] Klauck, Sendschreiben, 177 verweist hier irrtümlich auf Apk 18,24.

[141] Sendschreiben, 177.

ment verbindet die Unzuchtsmetaphorik gelegentlich mit der Polemik gegen Handelsbeziehungen und wirtschaftlichen Gewinn".[142] (3) Nach Apk 2,9; 3,17f beurteile der Apokalyptiker die als arm charakterisierte Gemeinde Smyrnas im Blick auf ihre Glaubenstreue weit besser als die reiche Gemeinde in Laodikaia.[143] (4) Apk 13,16f zufolge hätten nur die Verehrer des ersten θηρίον Handel treiben dürfen.[144] (5) In Apk 18,11.15.17.19 würden insbesondere die Kaufleute und die Reeder als diejenigen dargestellt, die über den Untergang Roms Klage führen.[145] (6) Darüber hinaus konzentriere sich der Apokalyptiker im Unterschied zu der von ihm verwendeten Vorlage Ez 27 auf die Darstellung der negativen Auswirkungen des Untergangs Roms auf den Handel und den Warenverkehr. (7) Der Apokalyptiker habe die in Apk 18,12–14 vorliegenden Warenlisten auf die Verhältnisse innerhalb der Adressatengemeinden der Apk zugeschnitten.[146]

(c) In Apk 18,4, dem für Klauck entscheidenden Vers in der gesamten Apk,[147] fordere der Apokalyptiker die Rezipienten seines Werkes zu einer Flucht aus der Gesellschaft auf.[148]

Auf diesem Hintergrund charakterisiert Klauck den Apokalyptiker als einen Wanderpropheten,[149] dessen Lebensstil von einem u.a. von Bedürfnislosigkeit, Besitzlosigkeit und Gewaltverzicht geprägten rigoristischen Ethos bestimmt worden sei. Auf der Basis dieses Ethos habe er seine in seinem Werk geäußerte assimilations- und gesellschaftskritische Haltung entwickelt.[150] Dabei baue seine Vorstellung vom gemeinsamen Leben in einer christlichen Gemeinschaft im wesentlichen auf einem „Gemeindemodell [...] [mit] geschwisterlich-egalitäre[n] Züge[n]"[151] auf.

Durchaus auch im Sinne Klaucks argumentiert H. Giesen, dem zufolge ein Teil der vom Apokalyptiker angeschriebenen Christen den Verlockungen des Kaiserkultes erlag und an den im Rahmen der religiös-kultischen Verehrung der römischen *principes* abgehaltenen Veranstaltungen teilnahm, um die eigene gesellschaftliche Isolation

---

[142] Sendschreiben, 178. Hier verweist Klauck explizit auf Jes 23,17 und Mi 1,7.

[143] In eine zumindest ähnliche Richtung denkt offensichtlich auch Yarbro Collins, Revelation 18, 202: „The Christians in Smyrna are portrayed as economically poor and threatened by persecution ([Apk] 2,8–11), but those of Laodicea as wealthy and apparently avoiding persecution (3,14–22)".

[144] Vgl. hierzu Yarbro Collins, Revelation 18, 202, die im Blick auf Apk 13,16f den Ausführungen Klaucks zustimmt: „The implication is that the author of Revelation was calling for withdrawal from the economic life of the cities of Asia".

[145] Zu diesen Beobachtungen insgesamt vgl. Sendschreiben, 178.

[146] Vgl. hierzu Sendschreiben, 178: „Gerade im Vergleich zur Vorlage in Ez 27 stellt sich heraus, daß diese Konzentration der Offb [auf den mit dem Untergang Roms zugleich auch beendeten Handel mit der Hauptstadt des *imperium Romanum*] eigentümlich ist und daß überdies die Warenlisten anscheinend auf kleinasiatische Verhältnisse hin überarbeitet wurden".

[147] Vgl. hierzu auch Taeger, Begründetes Schweigen, 201.

[148] Vgl. Sendschreiben, 178f: „Auf eine Kurzformel gebracht, scheint mir die oft überlesene und selten gewürdigte Stelle Offb 18,4 mit einer Anspielung auf die Erzählung von Sodom und Gomorra in Gen 19,12–13 das Hauptanliegen des Verf.[assers] prägnant zu artikulieren: [...] Zieht fort! Das ist auch allen Christen gesagt, die einen kompromißbereiteren Kurs gegenüber der heidnischen Stadtgesellschaft steuern wollten".

[149] Vgl. Sendschreiben, 179f.

[150] Vgl. Sendschreiben, 180.

[151] Sendschreiben, 180.

zu überwinden.[152] Die theologische Rechtfertigung solchen Tuns lieferten nach Giesen Gruppen wie etwa die Nikolaiten, die angesichts ihrer theologischen Erkenntnis der Nichtigkeit der heidnischen Götter und ihrer Verehrung die Teilnahme an heidnisch-kultischen Veranstaltungen und Zeremonien rechtfertigen zu können glaubten, zumal solches Teilnehmen nicht die Aufgabe der eigenen christlichen Glaubensüberzeugungen implizierte.[153]

Innerhalb der von Klauck vorgelegten Konzeption ist sicherlich grundsätzlich richtig gesehen, daß der Apokalyptiker sich in seinem Werk mit Irrlehrern auseinandersetzt. Diese propagieren und praktizieren, anders als er, in Hinsicht auf die Beteiligung an den Lebensvollzügen der heidnisch geprägten πόλις-Gesellschaften, auch an der Verehrung heidnischer Gottheiten, eine durchaus größere Freiheit. Allerdings geht es dem Apokalyptiker in seinem Werk nicht darum, s.E. zu weit gehende Assimilationstendenzen im allgemeinen zu kritisieren. Vielmehr hat er einen konkreten Fall und eine konkrete Situation vor Augen.

Im Einzelnen ist gegen den Ansatz Klaucks Folgendes einzuwenden: (a) Die von ihm formulierten methodischen Voraussetzungen[154] sind der Interpretation der Apk insgesamt keinesfalls angemessen. Die Stilisierung der gesamten Apk als Brief[155] legt doch – gerade auch im Sinne der Logik Klaucks – die Annahme nahe, daß der Apokalyptiker mit seinem gesamten Werk und nicht nur mit den Sendschreiben auf die aktuelle Situation in der römischen Provinz *Asia* und in den von ihm angeschriebenen christlichen Gemeinden Bezug nehmen wollte.[156] Somit sind auch die Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 4–22 für die Frage nach dem Abfassungszweck der Apk und der Intention ihres Verfassers heranzuziehen.[157]

---

[152] Vgl. Giesen, Apk, 34; ähnlich auch ders., Glaubenstreue, 72.

[153] Vgl. hierzu Giesen, Apk, 100.

[154] Vgl. hierzu oben 91.

[155] Das Präskript dieses Briefes liegt vor in Apk 1,4f, der Schlußwunsch bzw. Schlußgruß in Apk 22,21.

[156] Vgl. hierzu auch Karrer, Brief, 30: „Das ganze Werk [d.h. die Apk] ist brieflich aktuell auf eine bestimmte Situation hin geschrieben". Zur Brieflichkeit der Apk als ganzer vgl. auch 304: „Die Apk zeigt sich in ihrer expliziten wie impliziten Adressatenorientierung bemerkenswert adäquat zu der von ihr beanspruchten brieflichen Kommunikationsform gestaltet. [...] Sie erfüllt, was das Medium ihrer Gestaltung angeht, die für die Kommunikationsform des Briefes gültigen Kriterien in so hohem Maße, daß ihr brieflicher Selbstanspruch ihrer Gesamtinterpretation zugrundezulegen ist". Ähnlich auch Roloff, Apk, 16: „*Zusammenfassend* kann gesagt werden: Die Offenbarung ist ein prophetisches Schreiben, das zahlreiche apokalyptische Motive und Stilelemente enthält, dessen Form aber vorwiegend durch den Zweck brieflicher Kommunikation geprägt ist". Zum aktuellen Bezug von Apk 12–14 vgl. auch U.B. Müller, Apk, 33: „Die für den Verfasser geschichtlich aktuellen [!] Gegenspieler des Endgeschehens stehen in hartem Widerstreit miteinander: Satan und Christus, Römische Welt und Gemeinde des Lammes".

[157] Für eine deutlich stärkere Gewichtung und eine pointierte Eigenständigkeit des apokalyptischen Hauptteils Apk 4–22 innerhalb der Gesamtinterpretation der Apk votiert auch Taeger, Streitschrift, 307f: „‚(D)ie Sendschreiben mit ihrer größeren Situationsgebundenheit' bieten den

(b) Auch innerhalb der Sendschreiben trifft die These Klaucks nur für zwei Sendschreiben zu – für das an die Smyrnäer (Apk 2,8–11) aber gerade nicht. Nachdem der Apokalyptiker die smyrnäischen Christen zunächst ihrer Standhaftigkeit und Glaubenstreue wegen gelobt hat (Apk 2,9), sagt er ihnen für die unmittelbare Zukunft[158] weitere Bedrängnisse und Leiden, die die Gemeinde von außen bedrohen, voraus, und fordert sie angesichts dessen umso dringlicher auf, standhaft und glaubenstreu bis zum Tod[159] auszuhalten (Apk 2,10). In diesem Sendschreiben geht es somit nicht um das Problem, wie weit sich Christen allgemein in die sie umgebende heidnische Stadtgesellschaft integrieren dürfen, sondern um die Frage, ob die Christen standhaft bleiben oder angesichts ihrer möglicherweise bevorstehenden Verhaftung[160] und des bei Standhaftigkeit drohenden Todes dem christlichen Glauben abschwören sollen.[161] Diese aus dem Sendschreiben an die smyrnäische Gemeinde ableitbare Aussageabsicht läßt sich aber nur schwerlich mit der von Klauck postulierten Intention des Apokalyptikers, mit seinem Werk s.E. zu weit gehende Assimilationsbestrebungen in die

‚Schlüssel für das Verständnis der apokalyptischen Partien' nur insofern, als das umfangreiche apokalyptische Material in Apk 4ff natürlich im Blick auf die sieben Gemeinden (1,4.11) entfaltet wird; umgekehrt erschließt sich erst von Apk 4ff her, welche Kriterien den Beurteilungen zugrunde liegen, die der Autor in Apk 2f im Auftrag des Erhöhten abgibt, wie sich für ihn die Situation der Gemeinden darstellt und wie diese selbst sie wahrnehmen sollten". Allerdings unterscheiden sich die von Taeger vorgelegte Gesamtinterpretation der Apk und auch die Interpretation des apokalyptischen Hauptteils deutlich von den in der vorliegenden Arbeit dargestellten Deutungen. Vgl. hierzu auch Scholtissek, Mitteilhaber, 179: „Wenn zudem ernst genommen wird, daß die Offb nicht *welt-* (oder *kirchen*)*geschichtlich*, sondern *traditions-* und *zeitgeschichtlich* auszulegen ist [...] dann lassen sich viele [...] inhaltliche Brücken zwischen den Sendschreiben und dem apokalyptischen Hauptteil der Offb schlagen, so daß beide Passagen eine korrelative Interpretation ermöglichen und fordern".

[158] Vgl. hierzu oben 70.

[159] Nach U.B. Müller, Apk, 108 steht die Todesstrafe im Hintergrund von Apk 2,10: „Die Christen erwartet Verhaftung und Gefängnis. Dies ist nicht so zu verstehen, als sei damit schon die eigentliche Strafe gemeint, so daß die Todesstrafe noch nicht droht. Einer solchen Deutung widerspricht sofort die Fortsetzung des Textes: ‚Sei getreu bis in den Tod [...]' ([Apk 2,] Vers 10c)". Ähnlich auch Giesen, Apk, 109: „Das Gefängnis meint hier wahrscheinlich die Inhaftierung vor der Verurteilung, die zur Hinrichtung führt" und Beale, Apk, 242, der von „capital punishment", d.h. der Todesstrafe, als Strafe spricht. Anders hier Aune, Apk I, 166: „Here it appears that imprisonment, viewed as a period of testing, is primarily for the purpose of coercion". Diese Deutung begründet Aune allerdings nicht weiter.

[160] Bousset, Apk, 209 spricht im Blick auf Apk 2,10 von Verfolgungen: „Da hier Gefängnis als drohende Gefahr genannt wird, so kann es sich nur um Verfolgungen handeln, bei denen, wenn sie auch von Juden ausgingen, doch die heidnische Obrigkeit beteiligt war". Ähnlich auch Roloff, Apk, 52. Prigent, Apk, 168 definiert die Situation näherhin als „hostile measures which might well entail imprisonment in certain cases", Giesen, Apk, 109 denkt an jüdische Denunziationen, die die römischen Behörden dazu führten, Maßnahmen gegen die Christen zu ergreifen. Zu der in dem Briefwechsel zwischen Plinius und Traian entworfenen Rechtskonzeption als Hintergrund von Apk 2,10 vgl. Witulski, Kaiserkult, 81ff.

[161] Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 108 im Blick auf den Terminus πειράζω Apk 2,10: „Die Verfolgung gefährdet die Gemeinde als Versuchung zum Abfall von Christus".

heidnisch geprägten Stadtgesellschaften unterbinden zu wollen, in Einklang bringen.

Die Annahme, der Apokalyptiker habe insbesondere die Gemeinde von Smyrna in die Reihe der sieben angeschriebenen ἐκκλησίαι aufgenommen, um sie den anderen, von dem durch den Apokalyptiker redenden ἀρνίον Christus kritisierten Gemeinden als Bundesgenossen oder als Beispiel für vorbildliches Verhalten zu präsentieren, hat keinerlei Anhalt am Text des entsprechenden Sendschreibens. In Apk 2,8–11 wird die Gemeinde weder explizit als vorbildlich dargestellt,[162] noch signalisiert das durch den Apokalyptiker redende ἀρνίον Christus in diesem Text seinen Schulterschluß mit ihr.[163]

(c) Darüber hinaus läßt sich auf der Basis der Konzeption Klaucks nicht erklären, warum der Apokalyptiker in Apk 4–22, dem eigentlichen apokalyptischen Hauptteil der Apk, keinerlei Bezug mehr auf die in den Sendschreiben bekämpften Irrlehrer und damit auf innerchristliche bzw. innergemeindliche Konflikte nimmt.[164] Stattdessen kommt er offensichtlich auf einen von der römischen Staatsmacht, die die kultisch-religiöse Kaiserverehrung fordert, initiierten Kampf u.a. gegen die Christen (Apk 12,17) zu sprechen.[165] Diese ausführliche und den gesamten apokalyptischen Hauptteil

---

[162] Beispiele für die Präsentation der Vorbildlichkeit des Verhaltens einer Gemeinde bietet etwa Paulus in 1Thess 1,2–10, hier insbesondere 1,7 mit der expliziten Verwendung des Begriffs τύπος, und 2Kor 8,1–5; 9,1f.

[163] Solches läßt er etwa im Sendschreiben an die Gemeinde in Ephesus, in Apk 2,6, anklingen. Wenn das durch den Apokalyptiker redende ἀρνίον Christus die Gemeinde von Smyrna als seinen Bundesgenossen präsentieren wollte, hätte es nahegelegen, sich in dem entsprechenden Sendschreiben ebenfalls in dieser Weise zu äußern.

[164] Vgl. in diesem Zusammenhang etwa Slater, Social Setting, 241: „If complacency, compromise and accommodation were the central issues in these churches, as some have argued, one would expect these issues to recur throughout the book. They do not". Hier wirkt sich negativ aus, daß H.-J. Klauck sich bei der Erarbeitung seines Ansatzes letztlich doch recht weitgehend nur auf das an die Gemeinde von Pergamon gerichtete Sendschreiben und hier auch nur auf die ausschließlich für die pergamenische Gemeinde geltenden Partien bezogen hat (vgl. hierzu oben 91), auch wenn er m.E. durchaus zu Recht präjudiziert, daß „sich auch dort [d.h. im apokalyptischen Hauptteil Apk 4–22] Durchblicke auf das innergemeindliche Konfliktfeld der Sendschreiben auftun [sollten]". Diese Kritik gilt ähnlich auch im Blick auf den von P.B. Duff vorgeschlagenen Ansatz. Nach Duff stellen die sieben Sendschreiben Apk 2f „one of our clearest windows into the historical situation behind the communities" (Beast, 31) dar. Diese Einschätzung muß zwangsläufig zu einer nur unzureichenden Berücksichtigung des apokalyptischen Hauptteils Apk 4–22 im Blick auf die Frage nach der hinter der Abfassung der Apk stehenden historischen Situation führen. Die Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 14,9f; 15,2; 20,4; 21,7f machen demgegenüber deutlich, daß nur diejenigen, die gegenüber der kultisch-religiösen Verehrung des ersten θηρίον standhaft und glaubenstreu bleiben, das Reich Gottes als die letztlich gültige (Heils-)Wirklichkeit ererben werden (vgl. hierzu zunächst unten 131f). Daß es sich bei diesem ersten θηρίον aber um das *imperium Romanum* bzw. zugespitzt um dessen aktuell amtierenden *princeps* handelt, belegen Apk 17,9–11 (vgl. zur Exegese von Apk 17,9–14 ausführlich unten 323ff).

[165] Vgl. hierzu Kraft, Apk, 182f im Blick auf Apk 13,17: „Denn es geht zwar in diesem Kapitel [d.h. Apk 13] um Götzendienst, aber der Götze, auf den sich alles bezieht [!], und der Anlaß zu

Apk 4–22 beherrschende Darstellung wird der Annahme einer lediglich innerchristlichen Konfliktsituation als maßgeblichem Motiv der Abfassung der Apk nur schwerlich gerecht.[166] Die Darstellung in Apk 4–22 legt es vielmehr nahe, in Erweiterung des Ansatzes von Klauck zwischen den aus den Sendschreiben erhebbaren innerchristlichen bzw. innergemeindlichen Konflikten und dem zu gleicher Zeit sichtbar werdenden Verhalten des *imperium Romanum* und seiner führenden Repräsentanten einen Zusammenhang zu sehen.[167]

---

dem Kapitel gegeben hat [!], ist das römische Kaisertum". Bezüge auf die Praxis der religiös-kultischen Kaiserverehrung in Apk 4–19 weist Brent, Imperial Cult, 190–208 nach.

[166] Für das Dictum Royaltys, Streets, 245: „When attacking Rome, the author also attacks other Christian teachers, apostles, and prophets whom John claims are allied with Rome and Satan", lassen sich in Apk 4–22 keinerlei Belege aufweisen. Gleiches gilt für den Versuch von P.B. Duff, in der Charakterisierung des zweiten θηρίον und der Beschreibung seines Wirkens Apk 13,11–17 einen rhetorischen Reflex auf die Schilderung des Auftretens der Prophetin Isebel Apk 2,20–23 zu sehen. Mit dem zweiten θηρίον hätte der Apokalyptiker indirekt seine Rivalin als eschatologische Falschprophetin identifizieren wollen (vgl. hierzu Beast, 113–125; ansatzweise auch Klauck, Sendschreiben, 177 und Beale, Apk, 261f). Dagegen spricht zunächst, daß der Apokalyptiker die Prophetin Isebel in Apk 2,20–23 nun gerade nicht, wie das zweite θηρίον, als ψευδοπροφήτης (Apk 16,13; 19,20; 20,10) tituliert, obwohl er die in Apk 2,2 genannten ἀπόστολοι durchaus als ψευδεῖς charakterisieren kann. Ob es ausreicht, diese Differenz damit zu erklären, daß der Apokalyptiker die Prophetin Isebel nur indirekt („by innuendo"; 125) mit dem zweiten θηρίον identifizieren wollte, muß bereits dahingestellt bleiben. Andererseits legen etwa die Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 13,12a, die eine weit über die Position der Prophetin Isebel innerhalb der thyateirischen Gemeinde hinausreichende Stellung des zweiten θηρίον beschreiben, die Annahme nahe, in ihnen einen Rekurs auf eine historische bzw. zeitgeschichtliche Situation zu sehen. Das bedeutet, daß es sich bei der Gestalt des zweiten θηρίον um eine historische Gestalt handeln muß (vgl. hierzu unten 159f). Wenn sich aber hinter der Figur des zweiten θηρίον eine Person der Geschichte bzw. der Zeitgeschichte verbirgt, läßt sich deren Einführung kaum mehr als indirekter rhetorischer Reflex auf die Person der Prophetin Isebel verstehen. Allerdings ist durchaus denkbar, daß der Apokalyptiker die Tätigkeiten der Propheten Isebel und des zweiten θηρίον letztlich unter dem Begriff der Verführung zum Götzendienst bzw. zur kultisch-religiösen Verehrung des amtierenden römischen Kaisers und damit zum Abfall vom einzig wahren θεός und seinem ἀρνίον Christus subsumiert hat. Dafür spricht insbesondere die Verwendung des Verbums πλανᾶν sowohl im Rahmen der Beschreibung des Wirkens der Isebel Apk 2,20 als auch des zweiten θηρίον Apk 13,14; 19,20. In diesem Sinne Beale, Apk, 262: „Indeed, those who followed Jezebel's teaching would ultimately become virtually identified with the idolatrous world system. Jezebel herself was a representative of this system, which is later labeled ‚Babylon,' and, therefore, her party was a fifth column movenment within the church".

[167] Vgl. hierzu etwa Roloff, Apk, 17: „Und zwar will er [d.h. der Apokalyptiker] den Gemeinden klar machen, was es für sie bedeutet, daß Christus der Herr der Geschichte ist: Es gilt für sie, ihren gegenwärtigen Standort innerhalb der von Christus umgriffenen, auf seine sichtbare Selbstdurchsetzung hinlaufende Geschichte zu erkennen, ihren geschichtslosen Individualismus, ihr mattes Gewohnheitschristentum und ihre sittliche Lauheit zu überwinden und die auf sie zukommende kritische Situation in Gehorsam und Verantwortung gegenüber dem wiederkommenden Herrn zu bestehen. Diese kritische Situation, auf die die Offenbarung mehrfach deutlich anspielt (13,11–18; 17,6.8–14), läßt sich ziemlich genau fixieren. Der Apk.-Autor sieht sie in deutlichem Zusammenhang mit dem sich steigernden religiös-ideologischen Totalitätsanspruch des römischen Staates, wie er seinen Ausdruck fand im Kaiserkult". Die in diesem Zusammenhang von Royalty, Streets, 183–187 vorgelegte Interpretation von Apk 13, der zufolge aufgrund der Ausführungen

Dies bestätigt ein Blick auf den Hintergrund von Dan 7.8–12 und auf die Intention des Verfassers dieser Kapitel,[168] deren Ausführungen mit denen von Apk 12–22 durchaus zu vergleichen sind.[169] Die These, daß in Dan 7.8–12 auf einen innerjüdischen Konflikt zwischen solchen, die sich der Politik des seleukidischen Königs Antiochos IV. Epiphanes und den gesellschaftlichen Verhältnissen seiner Zeit öffnen, und solchen, die dessen Politik und v.a. auch die religiös-kultische Verehrung seiner Person ablehnen, angespielt wird, wird in der Forschung zum Dan nicht vertreten. Vielmehr wird hier gleichsam als *opinio communis* davon ausgegangen, daß der Verfasser von Dan 7.8–12 sich mit der Religionspolitik Antiochos' IV. Epiphanes und seiner in ihr propagierten kultisch-religiösen Verehrung auseinandersetzt, also auf einen Konflikt zwischen zumindest einem Teil der jüdischen Gemeinde und der seleukidischen Obrigkeit abhebt.[170]

D.A. DeSilva ergänzt den Ansatz Klaucks an diesem Punkt mit der Annahme, daß der Apokalyptiker mit dem apokalyptischen Hauptteil Apk 4–22 die Rezipienten seines Werkes zu Standhaftigkeit und Glaubenstreue im Gegenüber zur kultisch-religiösen Kaiserverehrung bzw. zu klarer Distanzierung von den heidnisch geprägten Stadtgesellschaften motivieren wollte.[171] Zur Erklärung führt er aus, daß der Apokalyptiker in Apk 4–22 eine rhetorische Doppelstrategie verfolge, die deutlich machen solle, daß „dishonor, disfavor and destruction await those who show greater care for the demands of the dominant culture than for the honor of the One God and their debt of gratitude to the Lamb".[172] Dieser Hinweis vermag einige Ausführungen des Apokalyptikers im apokalyptischen Hauptteil Apk 4–22 durchaus zu plausibilisieren,

---

von Apk 13,16–18 der Schwerpunkt dieses Kapitels auf der Verbindung der Gestalt des σατανᾶς und der Stadt Rom mit den aktuellen weltweiten kommerziellen Aktivitäten liegt (vgl. hierzu 186: „Revelation 13 associates Satan and Babylon/Rome with the disreputable occupation of commerce"), läßt sich kaum wahrscheinlich machen. Einerseits steht keinesfalls fest, daß der Schwerpunkt von Apk 13 in den Ausführungen Apk 13,16f liegt. Daher läßt sich Apk 13 nicht dahingehend zusammenfassen, daß der Apokalyptiker hier sagen wollte, daß „no one is able to buy or sell unless they have the mark of the beast or know its number, 666" (184). Andererseits legen insbesondere Apk 13,4.8.12–15 die Annahme nahe, daß es in Apk 13 primär um die religiös-kultisch Verehrung des *imperium Romanum* und, damit verknüpft, des amtierenden römischen Kaisers als des ersten θηρίον, für die sich auch das zweite θηρίον einsetzt, geht. Vgl. zur Exegese von Apk 13 ausführlich unten 143ff.

[168] Vgl. hierzu Kaiser, Einleitung, 316–320.

[169] Vgl. zum traditionsgeschichtlichen Bezug von Apk 13 auf Dan 7 unten 193ff.

[170] Vgl. hierzu Kaiser, Einleitung, 321: „Mit *Plöger* darf man den *Autor* [von Dan 7.8–12 und damit auch der Endfassung des Dan] vielleicht in den Reihen der *Asidäer* suchen, die sich in Erwartung der Hilfe Gottes in das Gebirge zurückgezogen hatten, vgl. 1 Macc 1,56 und 2,29f. Nach [Dan] 12,3 könnte er unter den *Weisen* zu suchen sein, die den um sie Gescharten mit ihrer apokalyptischen Belehrung Mut und Hoffnung in den Bedrängnissen der Zeit machten", und auch Collins, Dan, 61: „In the light of this hope [d.h. der des Dan], the acceptance of martyrdom makes sense, and the death of the righteous in the persecution is no longer a scandal". Vgl. ähnlich auch Lietaerd Peerbolte, Antecedents, 61 im Blick auf die ApkPetr: „Nonetheless, the *Apocalypse of Peter* is a witness to the use of the tradition of an eschatological deceiver in a concrete historical situation".

[171] Vgl. hierzu Honor Discourse, 108f; ähnlich auch ders., Image of the Beast, 206.

[172] Honor Discourse, 103; zur Darstellung insgesamt vgl. 101–107. Vgl. ähnlich auch Harland, Associations, 256–259.

greift aber insgesamt zu kurz. So kann auf seiner Grundlage etwa nicht erklärt werden, warum der Apokalyptiker in seiner Darstellung der Figur des ersten θηρίον das *imperium Romanum* mit dem zur Zeit der Abfassung der Apk amtierenden römischen Kaiser identifiziert und offensichtlich insbesondere diesen Herrscher als den eigentlichen eschatologischen Widersacher des ἀρνίον Christus deutet.[173] Diese eschatologische Zuspitzung der Reihe der römischen *principes* in der Person des gegenwärtigen Amtsinhabers kann kaum allein durch die Absicht des Apokalyptikers, die Christen von der Integration in das Leben der paganen Stadtgesellschaften bzw. von der Teilnahme an der kultisch-religiösen Kaiserverehrung abzuhalten, veranlaßt worden sein.[174] Ebenfalls bliebe, wenn die Erwägungen DeSilvas zuträfen, fraglich, warum der Apokalyptiker insbesondere in Apk 12f, dem zentralen Abschnitt des apokalyptischen Hauptteils Apk 4–22,[175] so betont darauf abhebt, daß der δράκων und seine Verbündeten, die beiden θηρία, eben nicht gegen Christus, sondern gegen die Christen (Apk 12,17) kämpfen und Krieg führen. Drittens wäre unverständlich, warum der Apokalyptiker in Apk 20,11–15, dem Abschnitt, in dem er die Folgen für diejenigen beschreibt, die nicht εὑρέθη ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς γεγραμμένοι, nicht noch einmal explizit auf die Prophetin Ἰεζάβελ und ihre Anhänger bzw. auf die Gruppe der Νικολαϊτῶν zu sprechen kommt und ihnen die Konsequenzen, die sie zu gewärtigen haben, aufzeigt.

Auch die von J.-W. Taeger geäußerte Erwägung, der Apokalyptiker sei im apokalyptischen Hauptteil Apk 4–22 „vor allem darum bemüht, seinen Adressaten zu enthüllen, wes Geistes Kind diese Gesellschaft [d.h. offensichtlich die Gesellschaft des *imperium Romanum* insgesamt] ist",[176] nämlich eine „Ausgeburt des Satans",[177] vermag allein die Einlassungen des Apokalyptikers in Apk 4–22 nicht zu erklären. Zu fragen ist nämlich, ob er allein mit der bloßen Behauptung, daß es sich bei der Gesellschaft des *imperium Romanum* um eine satanische Macht handele, seinen Aufruf zur Distanz von ihnen wirkungsvoll hätte begründen können. Taeger selbst rechnet aufgrund von Apk 2,24 damit, daß „die [in Thyateira lebende] Prophetin Isebel und ihr Kreis eine tiefgehende Erkenntnis des Satans für sich beanspruchten und daraus ein Überlegensheitsbewußtsein über das Irdisch-Weltliche ableiteten, das es ihnen ermöglichte, so unbefangen inmitten der römisch-hellenistischen Gesellschaft zu leben, wie sie es tun".[178] Daraus folgt aber doch, daß der bloße Hinweis darauf, daß es sich bei der Gesellschaft des *imperium* um ein Gemächte des σατανᾶς handele, die theologische Position etwa der thyateirischen Irrlehrer und ihre daraus resultierende

---

[173] Vgl. hierzu unten 120ff.

[174] Die von DeSilva, Image of the Beast, 200 vertretene Annahme, „the remainder of the work [d.h. der apokalyptische Hauptteil Apk 4–22] has the element of *anticipated* crisis, focussing on the relationship of the individual to the imperial cult", läßt sich im Blick auf die Konfrontation der Christen mit einer offensichtlich forcierten kultisch-religiösen Kaiserverehrung angesichts des Gegenwartsbezugs von Apk 13 (vgl. hierzu unten 120ff und 143 ffpassim) nicht aufrechterhalten. Vgl. zu dieser Annahme bereits die Diskussion des Ansatzes von L.L. Thompson oben 82ff.

[175] Vgl. hierzu unten 124f.

[176] Begründetes Schweigen, 198.

[177] Aufklärungsschrift, 191; vgl. hierzu auch DeSilva, Image of the Beast, 202f und seine Ausführungen zu Apk 13 203–205.

[178] Begründetes Schweigen, 196.

Haltung der Assimilation in diese Gesellschaft kaum hätte erschüttern können. Darüber hinaus läßt sich auf der Basis des von Taeger vorgelegten Ansatzes kaum einsichtig machen, warum der Apokalyptiker an prominenter Stelle (Apk 1,3; 22,10) darauf hinweist, daß der καιρός nahe ist, und damit mit seinem Werk insgesamt deutlich macht, daß das Eintreten der eschatologischen Endereignisse und das Ende der bestehenden Welt so unmittelbar bevorstehen.[179] Angesichts dessen greift die Annahme Taegers, der Apokalyptiker habe in Apk 4–22 seine Leser lediglich darüber informieren wollen, daß die sie umgebende Gesellschaft satanischer Herkunft ist, zu kurz.

Die gegen den Ansatz von J.-W. Taeger vorgetragene Argumentation gilt auch angesichts der Überlegung von E. Schüssler Fiorenza, der zufolge die in den sieben Sendschreiben Apk 2f und im apokalyptischen Hauptteil Apk 4–22 jeweils bekämpften Fronten sich letztlich in einen gemeinsamen gedanklichen Zusammenhang einordnen lassen.[180] Der Streitpunkt zwischen dem Apokalyptiker und den von ihm bekämpften Irrlehrern besteht offensichtlich nicht in der religiösen Bewertung der religiös-kultischen Kaiserverehrung als solcher, sondern in der unterschiedlichen Auffassung der Art und Weise des Umgangs mit ihr und mit den unterschiedlichen Aspekten der die christlichen Gemeinden umgebenden Stadtgesellschaften. Daher läßt sich die Entlarvung und Verurteilung der beiden in Apk 13 dargestellten θηρία als satanischer Mächte und die Darstellung ihres letztendlichen Untergangs gerade nicht als kritische Auseinandersetzung mit einer Irrlehre begreifen, die den freieren bzw. freien Umgang von Christen mit den Vorfindlichkeiten von heidnischen πόλις-Gesellschaften propagiert.

Insbesondere mit seiner Darstellung in Apk 12ff geht der Apokalyptiker über die theologische Widerlegung seiner innerchristlichen Gegner[181] erheblich hinaus. Er ordnet das *imperium Romanum* bzw. dessen führende Repräsentanten in den eschatologischen Plan Gottes ein[182] und erweist die römischen Kaiser bzw. das *imperium Romanum* insgesamt als satanische Mächte. Andererseits zeigt ein Vergleich mit dem Werk des Irenaeus, was in der Apk fehlt, nämlich eine theologische Auseinandersetzung mit den Gegnern selbst. In seiner Schrift *adversus haereses* führt der Kirchenvater eine theologische Auseinandersetzung mit seinen Gegnern und bezieht gegen die von ihnen proklamierte ethische Freizügigkeit Stellung. Er nimmt Bezug auf ihre theologische Position und die daraus abgeleiteten ethischen Konsequenzen, ohne

[179] Vgl. hierzu etwa Roloff, Apk, 30, der im Blick auf den Hinweis Apk 1,3 von der „unmittelbare[n] Nähe der Endereignisse" spricht. Ähnlich auch Aune, Apk I, 21, der feststellt: Apk 1,3c „certainly includes the imminent return of Jesus". Zur Bedeutung des *Incipit* als Metatext der Apk, in welchem „auf das folgende Werk als Ganzes geblickt" (8) wird, vgl. neuestens Taeger, Aufklärungsschrift, 4–8.

[180] Vgl. hierzu Apocalyptic and Gnosis, 570f.

[181] Durchaus denkbar ist, daß die Gegner des Apokalyptikers sich bei der Begründung ihrer Position auf solche Gedanken, wie sie etwa in 1Kor 8,4–6 vorliegen, beriefen. Vgl. zur Deutung dieser Passage auch Conzelman, 1Kor, 180: „Auch hier [in 1Kor 8,4–6] macht Paulus klar, daß es nicht um metaphysische bzw. ontologische Urteile geht, sondern um anthropologische, die eo ipso eine Stellungnahme enthalten: Die Götter werden Götter, indem sie geglaubt werden. Und der Glaube an den einen Gott und den einen Herrn schafft die Freiheit, jene Mächte nicht mehr anzuerkennen".

[182] Vgl. hierzu unten 120ff.

jedoch eine eschatologische Einordnung bzw. eine Kritik derjenigen Gottheiten, an deren Kultveranstaltungen und Festivitäten seine Gegner teilnehmen,[183] vorzunehmen.[184] Eine solche am theologischen Ansatz der bekämpften Irrlehrer orientierte Auseinandersetzung und Argumentation begegnen in Apk 4–22 nicht.

Angesichts der bewußten Parallelisierung des ἀρνίον Christus mit dem ersten θηρίον in Apk 13[185] folgert H. Giesen, daß der Apokalyptiker insbesondere mit seinen Ausführungen in Apk 13 darauf hinweisen wollte, daß die kultisch-religiöse Kaiserverehrung allgemein durchaus auch für Christen attraktiv gewesen sein kann.[186] Dies reicht jedoch insbesondere angesichts der Ausführlichkeit der Darstellung in Apk 13 insgesamt und v.a. auch angesichts der offensichtlichen Fokussierung auf einen konkreten römischen *princeps* in Apk 13,1–8[187] als Erklärung kaum aus. Viel eher legt sich die Annahme nahe, daß in der römischen Provinz *Asia* zur Zeit der Abfassung der Apk eine Konzeption propagiert worden ist, die dem amtierenden *princeps* eine christusanaloge Rolle zuschrieb und ihn so für die Christen bzw. für den Apokalyptiker zu einer Konkurrenzfigur zum ἀρνίον Christus werden ließ.

(d) Darüber hinaus ist bemerkenswert, daß der Apokalyptiker in Apk 4–22 weder die aktuellen gesellschaftlichen Verhältnisse in den Städten der sieben Sendschreiben noch die Gesamtheit der in ihnen zuhauf existierenden heidnischen Religionen und Kulte in den Blick nimmt. Vielmehr richtet sich sein Interesse anscheinend ausschließlich auf das *imperium Romanum*, dessen führende Repräsentanten und deren religiös-kultische Verehrung.[188] In Apk 4–22 erweist der Apokalyptiker nicht die heidnisch geprägten und auf die heidnische Götterverehrung ausgerichteten Gesell-

---

[183] Vgl. hierzu etwa *adv.haer.* I 6,3: Διὸ δὴ καὶ τὰ ἀπειρημένα πάντα ἀδεῶς οἱ τελειότατοι πράττουσιν αὐτῶν, περὶ ὧν αἱ γραφαὶ διαβεβαιοῦνται τοὺς ποιοῦντας αὐτὰ βασιλείαν Θεοῦ μὴ κληρονομήσειν. Καὶ γὰρ εἰδωλόθυτα ἀδιαφόρως ἐσθίουσι, | μηδὲν μολύνεσθαι ὑπ' αὐτῶν ἡγούμενοι, καὶ ἐπὶ πᾶσαν ἑορτάσιμον τῶν ἐθνῶν τέρψιν εἰς τιμὴν τῶν εἰδώλων γινομένην πρῶτοι συνίασιν, κτλ. (Text nach Brox, *adv.haer.* 1, 164; „Deshalb tun die Vollkommensten unter ihnen schamlos alle möglichen verbotenen Dinge, von denen die Schriften versichern, daß das Reich Gottes nicht erben wird, wer sie tut [...] Sie essen zum Beispiel unbedenklich Götzenopferfleisch und glauben dabei, sich nicht damit zu beflecken. Sie finden sich als erste zu sämtlichen Festfreuden ein, die die Heiden zur Ehre der Götzen veranstalten. Usw."; Übersetzung nach Brox, *adv.haer.* 1, 165). Zu weiteren Belegen für die hier diskutierte Thematik in *adv.haer.* vgl. Brox, *adv.haer.* 1, 164, A. 19.

[184] Vgl. hierzu etwa *adv.haer.* I 6.

[185] Zu diesen polemischen Parallelismen vgl. etwa Barnett, Polemical Parallelism, 111–120, bes. 112.

[186] Vgl. hierzu Glaubenstreue, 73f: „So räumt er [d.h. der Apokalyptiker] ausdrücklich ein, daß der römische Kaiserkult auch für Christen durchaus attraktiv sein kann. Das zeigt sich z.B. darin, daß er das ‚Tier aus dem Meer' als eine Parodie auf das Lamm gestaltet" (73).

[187] Vgl. hierzu etwa Giesen, Apk, 304: „Wer aber ist Nero redivivus? [...] Deshalb spricht alles dafür, daß er [d.h. der Apokalyptiker] Domitian meint".

[188] Vgl. hierzu DeSilva, Image of the Beast, 186: „It can be concluded that the cult of the emperors in Asia Minor was central to the problem in response to which John wrote his Apocalypse", und 201: „John does not refer to traditional religion as the most significant enemy of true worship. John does develop a polemic against the imperial cult, however, at considerable length and detail".

schaften der asianischen πολεῖς,[189] sondern das *imperium Romanum* und dessen oberste Repräsentanten als satanische Mächte.

Die wenigen Stellen, an denen der Apokalyptiker in Apk 4–22 ‚en passant' auf die heidnischen Götzen und ihre Verehrer sowie deren Schicksal am Ende der Zeit zu sprechen kommt (Apk 9,20f; 21,8; 22,15), lassen sich kaum als Thematisierung oder theologische Aufarbeitung der religiösen Bedeutung der heidnischen Gottheiten und der daraus resultierenden Konsequenzen im Blick auf ihre Verehrung begreifen. Vielmehr informiert der Apokalyptiker, an allen drei Belegstellen jeweils innerhalb der Schilderung der Endereignisse und jeweils im Zusammenhang mit weiteren Straftatbeständen bzw. Lastern, über das Schicksal, das diejenigen, die an der Götzenverehrung teilnehmen, am Ende der Zeit ereilen wird. Die Tatsache, daß die εἰδωλολατρεία jeweils im Zusammenhang mit weiteren Straftatbeständen bzw. Lastern besprochen wird, gibt zu der Vermutung Anlaß, daß der Apokalyptiker an diesen Stellen jeweils auf die geprägte literarische Form eines Lasterkatalogs zurückgreift.[190] Dies wiederum legt die Annahme nahe, daß die Aufnahme der Thematik des Götzendienstes in Apk 9,20f, 21,8; 22,15 durch die Aufnahme dieser geprägten literarischen Form und, zumindest aus der Sicht des Apokalyptikers, nicht durch aktuelle Vorgänge innerhalb der Adressatengemeinden der Apk motiviert worden ist.[191] Dem entspricht, daß an diesen Stellen von einer Beteiligung der Adressaten an der Götzenverehrung nicht die Rede ist. Offensichtlich wußte der Verfasser der Apk sich mit den von ihm angeschriebenen Christen in der theologischen Beurteilung dieser εἴδωλα und auch in der daraus sich ergebenden Folgerung, sich an ihrer kultisch-religiösen Verehrung nicht zu beteiligen, einig. Differenzen zwischen dem Apokalyptiker und den Adressaten seines Werkes bestanden anscheinend nur im Blick auf die theologische Wertung des *imperium Romanum* bzw. des jeweiligen *princeps* als seines führenden Repräsentanten und hinsichtlich der Beteiligung an dessen religiös-kultischer Verehrung.

A. Brent vertritt die These, daß insbesondere innerhalb der in den sieben Sendschreiben enthaltenen Überwindersprüche[192] Anklänge an verschiedene heidnische, im Einzugsbereich der sieben Städte praktizierte Kulte zu finden sind,[193] wiewohl er sich im Rahmen des jeweiligen Einzelnachweises letztlich im wesentlichen auf die kultisch-religiöse Kaiserverehrung bezieht.[194] Lediglich in Bezug auf die Formulierung τῷ

[189] Nach Klauck habe der Apokalyptiker gerade die s.E. zu weit gehende Integration von Christen in die heidnischen Stadtgesellschaften der asianischen πολεῖς verhindern wollen; vgl. hierzu oben 88f. Umso verwunderlicher ist, daß diese heidnisch geprägten Stadtgesellschaften in Apk 4–22 überhaupt keine Rolle mehr spielen.

[190] Vgl. hierzu Aune, Apk II, 545 mit Bezug auf alle drei der o.g. Belege und auch U.B. Müller, Apk, 353 zu 21,8; zu weiteren Lasterkatalogen, die die Thematik der εἰδωλολατρεία enthalten, vgl. 1Kor 5,10; 6,9f; Gal 5,19–21.

[191] Vgl. hierzu auch ausführlich unten 315ff.

[192] Zu den Überwindersprüchen vgl. U.B. Müller, Apk, 94f.

[193] Vgl. Imperial Cult, 178: „There is a strong parallel between the particular pagan cultus that existed in the local setting of the letters in the context of particular cities, and the eschatological promises that are made to the believer that resists that cultus".

[194] Ähnlich auch die Einschätzung von Klauck, Rez. Brent, 62: „Die Verheißungen aus den sieben Sendschreiben in Offb 2–3 vergleicht B.[rent] [...] mit Institutionen und Ritualen aus dem Kaiserkult [!]".

νικῶντι δώσω αὐτῷ φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, ὅ ἐστιν ἐν τῷ παραδείσῳ τοῦ θεοῦ Apk 2,7[195] und das Stichwort ψῆφος λευκή Apk 2,17 sieht Brent Anleihen bei *eo ipso* nicht mit der religiös-kultischen Kaiserverehrung verknüpften heidnischen Kulten, nämlich dem ephesischen Artemiskult[196] und der Verehrung des Dionysos Breseus innerhalb der in Smyrna ansässigen σύνοδος τῶν περὶ τὸν Βρεισέα Διόνυσον.[197] Gegen die Auffassung Brents sprechen folgende Überlegungen: (a) Angesichts der zahlreichen alttestamentlichen und frühjüdischen Belege für die Vorstellung des ξύλον τῆς ζωῆς scheint kaum wahrscheinlich,[198] daß der Apokalyptiker mit Apk 2,7 auf den in Ephesus praktizierten Artemiskult Bezug nehmen wollte, bzw. darauf, daß es sich beim Artemistempel ursprünglich um ein Baumheiligtum gehandelt hat, das zudem noch als freiheits- und damit lebensspendendes ἄσυλον[199] fungierte.[200] Zudem läßt sich die Verheißung δώσω φαγεῖν ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς nur sehr gezwungen mit der Vorstellung des artemisischen Baumheiligtums als eines ἄσυλον harmonisieren, da sich eine Verbindung der mit dem Terminus φαγεῖν verknüpften Vorstellungen mit der Institution des ephesischen ἄσυλον nicht nachweisen läßt.[201] (b) Es ist gegenüber Brent durchaus einzuräumen, daß für die Mitgliedschaft in der σύνοδος τῶν περὶ τὸν Βρεισέα Διόνυσον bzw. für die Teilnahme an den Veranstaltungen dieser Gemeinschaft eine Aufnahmegebühr oder ein Eintritt, ein εἰσηλύσιον, entrichtet werden mußten.[202] Ebenfalls richtig ist, daß als Nachweis dessen ein Abzeichen Verwendung gefunden hat, das somit die Zugangsberechtigung zu den Versammlungen des Mysterienvereins auswies.[203] Allerdings stellte die Verwendung einer *tessera* bzw. eines Abzeichens als Nachweis der ordnungsgemäßen Entrichtung des entsprechenden εἰσηλύσιον offensichtlich eine auch in anderen gesellschaftlichen Kontexten und bei anderen, nicht-kultischen Gemeinschaften und Vereinen gängige Praxis dar. Sie darf keinesfalls auf Mysterienvereine beschränkt werden.[204] Entscheidend gegen die Annahme Brents spricht aber, daß sich die Bezeichnung dieses Abzeichens bzw. dieser

---

[195] Hier gibt Brent fälschlicherweise Apk 2,6 an; vgl. Imperial Cult, 178.

[196] Vgl. hierzu Imperial Cult, 178f.

[197] Vgl. hierzu Imperial Cult, 182–186, insbesondere 182f.

[198] Vgl. hierzu die Nachweise bei Beale, Apk, 235. Ähnlich auch Giesen, Apk, 104: „Der V[er]f[asser] nimmt hier eine im Frühjudentum bekannte Erwartung auf und überträgt sie auf den Überwinder: ‚Und er (= Gott) wird die Tore des Paradieses öffnen und wird das gegen Adam gerichtete Schwert entfernen. Und er wird den Heiligen vom Baum des Lebens zu essen geben' (TestLev 18,10f.)".

[199] Zum Rechtsgut der ἀσυλία vgl. etwa Mannzmann, Art. ἀσυλία in: KP 1, 670, zum Ort des Asyls, dem ἄσυλον vgl. Fauth, Art. Asylon, in: KP 1, 670f, der betont, daß vielen antiken Heiligtümern zugleich auch die Funktion eines ἄσυλον zukam: „Ursprüngl.[ich] hat jedes Sanktum A.[sylon]-Charakter; das Phänomen des A.[sylon] findet sich dementsprechend allgemein verbreitet" (670).

[200] Vgl. hierzu Imperial Cult, 179: „Here therefore the cross as the tree of life in the paradise of God is contrasted with the tree-shrine of Artemis to which criminals flee for life and safety". Vgl. hierzu auch Hemer, Letters, 48–52.

[201] Vgl. hierzu die Belege bei Hemer, Letters, 48–50; vgl. demgegenüber aber die zwanglose Verbindung dieser Vorstellungen in Gen 3,22.

[202] Vgl. hierzu ISmyrn 731, Z. 15.

[203] Vgl. hierzu Brent, Imperial Cult, 183: „The entrance fee [hier in die σύνοδος τῶν περὶ τὸν Βρεισέα Διόνυσον] is called an εἰσηλύσιον which implies a *tessera* or ψῆφος issued for the fee".

[204] Vgl. hierzu auch Brent, Imperial Cult, 183.

tessera als einer ψῆφος in keinem der von Brent angeführten Beispiele belegen läßt.[205] Schließlich läßt sich auch mit dem Hinweis auf das hier im Zusammenhang damit begegnende Motiv des ὄνομα καινόν nicht zeigen, daß der Apokalyptiker in Apk 2,17 mit der Verwendung des Terminus ψῆφος λευκή exklusiv auf Mysterienvereinigungen rekurierte. Denn die vorhandenen Quellen geben keinen Anlaß zu der Annahme, daß dem jeweiligen Mysten im Zusammenhang mit der Entrichtung seines εἰσηλύσιον zugleich auch ein ὄνομα καινόν verliehen worden wäre.[206] Viel näher liegt es demgegenüber, die ψῆφος λευκή als einen dem siegreichen Wettkämpfer verliehenen Preis zu verstehen.[207] Dabei symbolisiert das Motiv des auf dieser ψῆφος λευκή angebrachten ὄνομα καινόν, das der Apokalyptiker schöpferisch mit dem Motiv der ψῆφος λευκή verknüpft hat, „the individual's entry into a new life, status or personality".[208] Es drückt somit den neuen Status des νικῶν als den eines Teilhabers an der Erbschaft des Reiches Gottes[209] aus. Somit spielt der Apokalyptiker mit der Verwendung des Terminus ψῆφος λευκή nicht auf bestimmte kultische Organisationen, sondern auf die in seiner Zeit veranstalteten ἀγῶνες, *ludi* und *circenses* an.

Wenn nun der Apokalyptiker in seiner Apk gesellschaftsoffene und integrationsbereite Christen hätte kritisieren wollen, wäre es im Sinne einer schlüssigen und kohärenten Argumentation weitaus näherliegend gewesen, insbesondere auch im apokalyptischen Hauptteil Apk 4–22 die heidnischen Stadtgesellschaften[210] und die Vielfalt der in diesen Städten praktizierten heidnischen Kulte insgesamt[211] als satanische Mächte zu stigmatisieren. Stattdessen hebt der Apokalyptiker aber gerade in Apk 4–22 ausschließlich auf das *imperium Romanum* und die kultisch-religiöse Verehrung seiner

---

[205] Zu weiteren Belegen für die Entrichtung eines εἰσηλύσιον vgl. insbesondere Hemer, Letters, 98.243, A. 94.

[206] Vgl. hierzu Brent, Imperial Cult, 183–185, der auf magische Kontexte verweist, an diesem Punkt aber über Behauptungen nicht hinauskommt und keinerlei Belege vorweisen kann: „Thus the εἰσηλύσιον specifially in connetion with entry into the liturgy of a mystery celebration also implies a *tessera* or ψῆφος" (183), und: „We can therefore reasonably hypothesise that the Apoc. 2,17 [...] is a reference by analogy to admission to mysteries at Pergamon requiring an entrance ψῆφος for payment of an εἰσηλύσιον on which the bearer's name was in form of a numerical cryptogram" (185). Die aufweisbaren Belege für die Verwendung des Motivs ὄνομα καινόν in magischen Zusammenhängen stehen in keinerlei nachweisbarer Verbindung zu Mysterienvereinigungen.

[207] Vgl. hierzu unten 278.

[208] Hemer, Letters, 103. Hemer führt darüber hinaus aus, daß „the idea was familiar in the ancient world, when names were significant and linked with character" (103) und verweist explizit auf Abraham und Aelius Aristides (vgl. 103, A. 109; 244). Als biblische Entsprechungen führt er Jes 62,2; 65,15 und 2Kor 5,17 an.

[209] Vgl. hierzu Apk 21,8.

[210] Dies sieht auch Klauck, Sendschreiben, 167 im Rahmen seiner Stellungnahme zur Deutung des Terminus πορνεία.

[211] Dies bemerkt m.R. Giesen, Apk, 34, wenn er sich im Rahmen seiner Argumentation auf die Gesamtheit des Heidentums bezieht und etwa im Blick auf die Intention des Apokalyptikers formuliert: „Deshalb betont er [d.h. der Apokalyptiker] mit großem Nachdruck, daß die Christen schon jetzt im Heil leben, das allerdings durch die Kompromißbereitschaft mit den heidnischen Kulten [!] wieder verlorengehen kann".

obersten Repräsentanten ab.[212] Dies spricht gegen die von H.-J. Klauck vertretene Annahme, der Apokalyptiker bekämpfe in seinem Werk Christen, die sich um persönlicher Vorteile willen allgemein zu weit auf das Leben der heidnischen Stadtgesellschaften einließen.

H.-J. Klauck löst dieses Problem, indem er erklärt, daß „Kaiserkult sowieso nur als ein besonders prominentes Beispiel für die heidnische Religiösität schlechthin steht"[213] und so der kultisch-religiösen Kaiserverehrung innerhalb der Argumentation des Apokalyptikers im Blick auf die εἰδωλολατρεία einen exemplarischen Charakter zuweist. Dies ist allerdings weder exegetisch zu belegen noch historisch wahrscheinlich zu machen.

(1) Exegetisch lassen sich gegen diese Annahme Klaucks die Ausführungen innerhalb des Lasterkatalogs Apk 21,8[214] ins Feld führen. Die beiden ersten der in diesem Katalog aufgezählten Laster, die δειλία und die ἀπιστία, werden „in n[eu]t[estament]l.[ichen] Lasterkatalogen nur hier genannt und betont an den Anfang gestellt".[215] Das legt die Annahme nahe, daß der Apokalyptiker damit „gewiß auf die konkrete Situation der Christen in Kleinasien [zielt]".[216] Da der Apokalyptiker dann aber im weiteren Verlauf von Apk 21,8 auf die Thematik der εἰδωλολατρεία noch gesondert zu sprechen kommt, ist anzunehmen, daß das Thema der kultisch-religiösen Verehrung der römischen Kaiser, auf das er sich mit den auf die aktuelle Situation der Christen in der Provinz *Asia* zielenden Begriffen δειλία und ἀπιστία bezieht, von der Thematik der allgemeinen εἰδωλολατρεία zu unterscheiden ist. Damit aber verbietet sich die Annahme, der Apokalyptiker habe in der Apk die kultisch-religiöse Kaiserverehrung *pars pro toto* für die heidnische Götter- und Götzenverehrung insgesamt diskutieren wollen.

(2) Historisch steht der Annahme Klaucks entgegen, daß die pagane Religiosität der heidnisch geprägten Stadtgesellschaften trotz allen Engagements im Rahmen der kultisch-religiösen Kaiserverehrung vielfältig blieb. Dies zeigt etwa die religiöse Praxis in den Berufsvereinen bzw. Gilden, an deren heidnisch-religiösen Veranstaltungen der Christ, der in seinem entsprechenden Beruf erfolgreich sein wollte, teilzunehmen hatte.[217] Diese Korporationen sind keinesfalls ausschließlich auf die kultisch-religiöse Kaiserverehrung fixiert gewesen. Das belegt etwa die Inschrift ISmyrn 713. In ihr wird dokumentiert, daß den am Hafen von Smyrna arbeitenden Lastenträgern vier βάθρα als Sitzgelegenheiten und Abstellmöglichkeiten für ihre Lasten eingeräumt worden sind.[218] Diese Lastenträger, die offensichtlich einen Berufsverband bzw. -verein bildeten,[219] „hatten sich unter den Schutz des Heilgottes [Asklepios] gestellt",[220] hatten also als berufliche Korporation primär mit der Asklepiosverehrung,

---

[212] Vgl. hierzu unten 120ff.
[213] Sendschreiben, 181.
[214] Vgl. hierzu unten 315ff.
[215] Giesen, Apk, 459.
[216] Giesen, Apk, 459.
[217] Vgl. z.B. Klauck, Sendschreiben, 181 und Giesen, Apk, 25.
[218] Vgl. Petzl, ISmyrn II,1, 213.
[219] Vgl. Petzl, ISmyrn II,1, 211 und Waltzing, Etude historique III, 54.
[220] Petzl, ISmyrn II,1, 212.

nicht aber mit der kultisch-religiösen Verehrung der römischen *Caesares* zu tun. Ein weiteres Beispiel, das belegt, daß das kultisch-religiöse Leben eines Berufsvereins keinesfalls ausschließlich von der kultisch-religiösen Verehrung römischer Kaiser bestimmt gewesen ist, bietet die Inschrift IEph 3079. Mit ihr ehrten in Ephesus ansässige Kaufleute den Publius Vedius Papianus Antoninus, einen Wohltäter der Stadt. Diese Kaufleute trugen den Namen Ἀνδροκλεῖδαι, d.h. in ihrem kultisch-religiösen Leben stand offensichtlich die Verehrung des ephesischen Heros Androklos[221] im Mittelpunkt.[222] In einer Übersicht weist I. Dittmann-Schöne im Blick auf das kaiserzeitliche Kleinasien für insgesamt sechzehn Berufsvereine Verbindungen mit griechischen, römischen oder orientalischen Gottheiten nach.[223] Diese Übersicht, die keinen Hinweis für die Verbindung eines Berufsvereins mit der kultisch-religiösen Kaiserverehrung enthält, belegt einerseits, daß Gilden bzw. Berufsvereinigungen im 1. und 2. nachchristlichen Jahrhundert allenfalls in zweiter Linie auf die Verehrung römischer *principes* fixiert gewesen sind.[224] Andererseits zeigt sie, daß die pagane Religiosität der Gesellschaften der heidnischen πόλεις trotz aller Aktivität im Rahmen der kultisch-religiösen Kaiserverehrung vielfältig blieb. Warum aber sollte der Apokalyptiker diese vielgestaltige heidnische Religiosität exemplarisch auf die kultisch-religiöse Kaiserverehrung reduzieren, wenn er eigentlich die heidnische Götterverehrung insgesamt im Blick hatte und gegen die heidnische Religiosität der paganen Stadtgesellschaften in ihrer Gesamtheit Front machen wollte?

(e) Schließlich spricht die geschichtliche Entwicklung der in der Apk angeschriebenen Gemeinden gegen die Annahme, der Apokalyptiker beziehe sich in seinem Werk ausschließlich auf einen innerchristlichen Konflikt. Denn einerseits ist davon auszugehen, daß die in der Apk angeschriebenen Gemeinden in paulinischer Zeit oder recht bald danach, also zwischen 50 und 70 n.Chr., gegründet worden sind.[225] Andererseits nimmt Klauck an, daß die Apk gegen Ende der Regierungszeit Domitians verfaßt worden

[221] Zu Androklos vgl. Kiechle, Art. Androklos.1, in: KP 1, 347.

[222] Vgl. hierzu Dittmann-Schöne, Berufsvereine, 94.

[223] Vgl. Berufsvereine, 94.

[224] Vgl. hierzu auch Berufsvereine, 95–108.

[225] Den Aufenthalt des Paulus in Ephesus belegen etwa 1Kor 16,8 (vgl. hierzu etwa Conzelmann, 1Kor, 18) und Apg 18,19–21; 19, den des aus Alexandria stammenden Missionars Apollos Apg 18,24–28 (zur Missionsarbeit des Apollos in Korinth in paulinischer Zeit vgl. 1Kor 1,12; 3,6). Die Existenz der Gemeinde von Laodikaia in unmittelbarer nachpaulinischer Zeit wird durch den um 70 n.Chr. zu datierenden Kol (vgl. hierzu Schnelle, Einleitung, 336f), hier durch Kol 4,16, bezeugt. Die Apg 16,14f geschilderte, auf die Predigt des Paulus zurückgehende Bekehrung der zwar in Philippi lebenden, aber aus Thyateira stammenden Purpurhändlerin Lydia läßt die Annahme nicht unwahrscheinlich erscheinen, daß schon auf dem Wege der sicherlich noch bestehenden familiären Kontakte der Lydia nach Thyateira auch dort recht bald danach, also noch in paulinischer Zeit, eine christliche (Haus-)Gemeinde entstanden ist. Nach 1Kor 16,19 „besteht [in paulinischer Zeit in der Provinz *Asia*] bereits eine Mehrzahl von Gemeinden" (Conzelmann, 1Kor, 18, A. 31). Aus PolPhil 11,3 mag zu schließen sein, daß die christliche Gemeinde in Smyrna nicht durch Paulus gegründet worden ist (vgl. hierzu etwa U.B. Müller, Apk, 105), was aber nicht ausschließt, daß sie ihre Entstehung dem Wirken anderer Missionare in paulinischer oder unmittelbar nachpaulinischer Zeit verdankt.

sei.[226] Daraus aber ergäbe sich, daß die Frage des Verhältnisses der Christen zu den sie jeweils umgebenden πόλις-Gesellschaften in den Adressatengemeinden der Apk offensichtlich auch 20 bis 40 Jahre nach deren Gründung noch nicht zureichend geklärt gewesen wäre. Die Ausführungen des Paulus in 1Kor 8; 10,14–11,1 belegen, daß eine solche Annahme unwahrscheinlich ist. Sie zeigen, daß sich die Frage des Umgangs der zum Christentum bekehrten Heiden mit den Institutionen und Verhältnissen der heidnisch geprägten korinthischen Stadtgesellschaft recht bald nach deren Bekehrung und der Gründung der korinthischen Gemeinde stellte und durch Paulus offensichtlich einer ersten und zunächst ausreichenden und tragfähigen Klärung zugeführt werden konnte.[227] Dies legt *a minore ad maius* den Schluß nahe, daß gerade diese Frage recht schnell nach der Gründung einer christlichen Gemeinde in einer heidnisch geprägten Stadt diskutiert und zumindest vorläufig entschieden worden ist. Wenn nun der Apokalyptiker 20 bis 40 Jahre nach der Gründung der Adressatengemeinden das Problem des Verhältnisses der in diesen Gemeinden lebenden Christen zu ihrer heidnisch geprägten Umwelt neu aufwirft und zu Standhaftigkeit und Glaubenstreue ermutigt,[228] wird die Vermutung wahrscheinlich, daß dieses Problem, das eigentlich geklärt schien, aufgrund eines konkreten und aktuellen Anlasses in neuer und intensiverer Weise akut geworden ist. Die Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 13; 14,9f; 15,2; 20,4 legen die Annahme nahe, daß dieser Anlaß mit der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in Zusammenhang gestanden hat. Insofern ist die eigentliche Ursache für die Abfassung der Apk in der Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der Provinz *Asia* und in den innerhalb dieser Verehrung von staatlich-imperialer Seite propagierten religiösen Konzeptionen zu suchen.

Darüber hinaus ist gegenüber den von H.-J. Klauck vorgelegten Überlegungen zum Abfassungszweck der Apk und zur Intention ihres Verfassers folgendes kritisch zu bemerken:

(a) Es ist nicht notwendig, die Begriffe φαγεῖν εἰδωλόθυτα und πορνεῦσαι, mit denen der Apokalyptiker die Verkündigung und die Lebenspraxis der in den Gemeinden von Pergamon und Thyateira wirkenden Irrlehrer beschreibt, allgemein im Sinne einer zu weit gehenden generellen Anpassung an die jeweiligen heidnisch geprägten Stadtgesellschaften zu interpretieren. Weitaus näherliegend ist vielmehr, daß der

---

[226] Klauck, Sendschreiben, 161 hält „probehalber an der gängigen Datierung der Offenbarung in die Zeit Domitians" fest. In der Regel wird die Abfassung der Apk in die Zeit zwischen 90 und 95 n.Chr. datiert (vgl. hierzu etwa Schnelle, Einleitung, 562f).

[227] Schnelle, Einleitung, 45.75.76f datiert den ersten Aufenthalt des Paulus in Korinth, innerhalb dessen die Gründung der dortigen Gemeinde erfolgte, in die Zeit von 50 bis 51 n.Chr., die Abfassung des 1Kor in das Frühjahr 54 bzw. das Frühjahr 55 n.Chr. Ähnlich auch Vielhauer, Geschichte, 129f.141f.

[228] Vgl. zur Interpretation der Überwindersprüche und der mit diesen verbundenen Weckrufe in Apk 2f unten 112ff.

Apokalyptiker mit diesen Begriffen konkret auf die s.W. insbesondere in Pergamon und Thyateira von einem Teil der Gemeinde praktizierte Beteiligung an der Verehrung einer bestimmten heidnischen Gottheit, hier des amtierenden römischen Kaisers, Bezug nehmen wollte.[229]

(b) Die von H.-J. Klauck angeführten Beobachtungen und Belege zugunsten der Annahme, der Apokalyptiker kritisiere in seinem Werk reich gewordene Christen, die ihren Reichtum mit einer s.E. zu weit gehenden Anpassung an die sie umgebende Gesellschaft erkauft hätten, vermögen diese Annahme nicht zu belegen: (1) Durchaus zuzugestehen ist, daß der Apokalyptiker in Apk 17,4; 18,3.23cd auf den Reichtum der Stadt Rom und des römischen Reiches und auf deren zur Zeit der Abfassung der Apk deutlich spürbare ökonomische Dominanz hinweist. Allerdings bieten Apk 18,3.23cd lediglich eine doppelte Begründung für den Untergang Roms, enthalten aber keinerlei Hinweis darauf, daß der Apokalyptiker hier Christen kritisieren wollte, die aufgrund ihrer zu weit gehenden Assimilation an die heidnischen πόλις-Gesellschaften reich geworden sind.[230] Darüber hinaus muß dahingestellt bleiben, ob der Apokalyptiker in Apk 17,4; 18,3 den Reichtum der πόρνη μεγάλη Βαβυλών oder nicht vielmehr ihre u.a. aus diesem Reichtum resultierende ὕβρις in den Blick nehmen wollte?[231] (2) Im Alten Testament wird die Unzuchtsmetaphorik nur in Jes 23,17 und möglicherweise noch in Nah 3,4,[232] also insgesamt nur an zwei Belegstellen, mit der Kritik an Handelsbeziehungen und wirtschaftlichem Erfolg verbunden. Ob nun der Apokalyptiker aber in Apk 2,14f.20–22 diesen Zusammenhang vor Augen gehabt hat, muß angesichts der wenigen alttestamentlichen Belege mehr als fraglich bleiben, zumal sich im Blick auf diese Passage keinerlei Textsignale zugunsten der Annahme dieser Verbindung nachweisen lassen. (3) Die finanziell und materiell arme Gemeinde Smyrnas wird nicht aufgrund ihrer finanziellen und materiellen Armut, sondern aufgrund ihres geistlichen Reichtums und aufgrund der in ihr gelebten Treue im Glauben positiv beurteilt. Die finanziell und materiell offensichtlich reiche Gemeinde in Laodikaia hingegen wird nicht aufgrund ihres finanziellen und materiellen Reichtums, sondern aufgrund der in ihr vorhandenen geistlichen Armut und der in ihr offensichtlich fehlenden Glaubenstreue negativ bewertet. Die gute wirtschaftliche Lage unter den Christen in Laodikaia führte anscheinend zu einer in den Augen des Apokalyptikers falschen Einschätzung der eigenen geistlichen Situation, die dieser in Apk 3,17 korrigiert. Somit geht es in Apk 3,16f nicht um die Kritik des wirtschaftlichen Wohlstandes als solchem, sondern um die Kritik einer aus diesem Wohlstand resultierenden falschen religiösen Sicherheit.[233] (4) In der vorliegenden Arbeit wird der in Apk 13,16f verwendeten Terminus

[229] Zur Interpretation dieser Begriffe auf der Basis von Num 31,16; 25,1–3 vgl. unten 240ff.

[230] Zu der von Klauck vorgeschlagenen Deutung von Apk 18,4 vgl. unten 110f.

[231] Vgl. hierzu oben 76ff.

[232] Vgl. hierzu Wildberger, Jesaja II, 882; vgl. bereits oben 79, A. 72.

[233] So U.B. Müller, Apk, 136: „Wenn dabei von Reichtum die Rede ist, so ist dies doppelsinnig gemeint. Reichtum bedeutet im eigenen Verständnis der Christen Laodizeas sicher auch geistlichen Reichtum (vgl. 1Kor 4,8). Wenn nun Johannes den Zustand der Gemeinde gerade mit diesem Begriff so bestimmt, dann dürfte dies seinen Grund in der wirtschaftlichen Lage haben. Er sieht wohl einen Zusammenhang zwischen der falschen religiösen Sicherheit und der wirtschaftlichen Situation. Johannes entlarvt die Selbstsicherheit der Gemeinde. Mit einer Kette von fünf Adjektiven bestimmt er ihre wahre Lage als Bettlerdasein". Noch eindeutiger gegen die Deutung Klaucks

χάραγμα im Sinne einer oder mehrerer mit dem Bild des amtierenden Kaisers und der entsprechenden Umschrift versehenen Münzprägungen interpretiert.[234] Dies löst den von Klauck hier angenommenen Zusammenhang zwischen der Teilnahme an der kultisch-religiösen Verehrung des amtierenden *princeps* und der Möglichkeit, Handel zu treiben, auf. Somit können Apk 13,16f nicht mehr im Sinne einer Kritik an einer um des wirtschaftlichen Erfolges willen zu weit gehenden Anpassung christlicher Kreise an ihre heidische Umwelt, die sich hier konkret in der Teilnahme an Veranstaltungen im Rahmen der kultisch-religiösen Verehrung der aktuellen römischen Regenten äußert, verstanden werden.

(c) Auch die Gesamtheit der Ausführungen in Apk 18 vermag die These, daß der Apokalyptiker hier verdeckt Kritik an Gemeindegliedern übt, die um den Preis größerer Anpassung an die heidnische Gesellschaft reich geworden sind, und damit die Adressaten der Apk insgesamt zu einem Rückzug aus Wirtschaft und Gesellschaft auffordert, nicht zu untermauern. In Apk 18,9f.11–17a.17b–19, drei in Anlehnung an Ez 26f[235] formulierten Klageliedern,[236] beschreibt der Apokalyptiker die Reaktionen der βασιλεῖς τῆς γῆς, der ἔμποροι τῆς γῆς und der Gesamtheit der Seeleute (πᾶς κυβερνήτης καὶ πᾶς ὁ ἐπὶ τόπον πλέων καὶ ναῦται καὶ ὅσοι τὴν θάλασσαν ἐργάζονται) auf den Untergang der πόρνη μεγάλη Βαβυλών,[237] der ihnen in Apk 18,1–3 von einem Engel verkündigt worden ist. Jede dieser drei Reaktionen schließt mit einem Weheruf (Apk 18,10b.17a.19c), der jeweils damit begründet wird, daß das Gericht über die πόρνη μεγάλη Rom überraschend, plötzlich und unerwartet hereingebrochen ist.[238] Damit betont der Apokalyptiker die absolute Machtlosigkeit der

---

Bousset, Apk, 331: „Wegen der in [Apk 3,] V. 17 folgenden bildlichen Redeweise muß übrigens auch dieser ganze Satz bildlich verstanden werden. Nach ihrer eignen Überzeugung ist die Gemeinde reich in ihrem innern geistigen Leben und bedarf keiner weiteren Förderung (1Kor 4,8). Auf äußeren Wohlstand und Reichtum der Gemeinde ist das Wort nicht zu beziehen".

[234] Diese Münzprägungen sollten nach dem Willen des zweiten θηρίον das den Warenverkehr bestimmende Zahlungsmittel darstellen. Vgl. hierzu ausführlich unten 166ff.

[235] Vgl. hierzu etwa Kraft, Apk, 231: „Die literarische Form, Weissagung der Zerstörung und Klagelied über die Zerstörung einer Stadt hat ihr Vorbild in Ez 26 und 27"; in diesem Sinne auch U.B. Müller, Apk, 313.

[236] So etwa Aune, Apk III, 1012: „The speech then takes the form of a second ritual lament in vv 9–20, with a series of differend mourners [...] expressing their reactions in brief first-person threnodies". Zur Funktion dieser Klagelieder vgl. U.B. Müller, Apk, 303: „In diesem Abschnitt Vers 9ff. fällt besonders die Gattung des Leichenklageliedes auf, das die Könige der Erde, die Kaufleute und Seeleute angesichts des Sturzes von Babylon anstimmen [...] Dieses Stilmittel dient dazu, das angekündigte Gericht besonders nachdrücklich zu machen, insofern jene Gruppen in einer Weise klagen, als wäre Rom bereits gefallen. Die Klagen haben somit die Funktion indirekter Gerichtsankündigung".

[237] Der Untergang der πόρνη μεγάλη Βαβυλών ist das eigentliche Thema von Apk 18. Vgl. hierzu etwa U.B. Müller, Apk, 303: „Nachdem [Apk] 17,16–17 das Ende Babylons = Roms bereits angekündigt hat, erfolgt in Kap. 18 die feierliche Proklamation dieses Endes. Dabei wird der Vorgang der Vernichtung selbst nicht beschrieben, vielmehr wird die Reaktion bestimmter Gruppen auf das Gericht an Rom geschildert". Ähnlich auch Aune, Apk III, 1011: „Rev 18 continues the focus on the desctruction of Babylon-Rome, anticipated in [Apk] 14:8 and then dealt with in a preliminary way in Rev 17".

[238] Vgl. hierzu etwa Giesen, Apk, 397 im Blick auf Apk 18,10: „Unerwartet und plötzlich (‚in einer Stunde') wurde an ihr [d.h. an der Stadt Rom] das Gericht vollzogen". Ähnlich auch Beale,

„Welthauptstadt" Rom und des gesamten *imperium Romanum* gegenüber dem Gerichtshandeln Gottes. Insofern unterstreichen die in den Klageliedern Apk 18,9–19 zum Ausdruck gebrachten Reaktionen auf den Untergang der Stadt Rom und des *imperium Romanum*, daß sowohl der *princeps* des römischen Reiches, d.h. das erste θηρίον, als auch dieses Reich selbst dem θεός und seinem ἀρνίον Christus in keinem Falle gewachsen sind.[239] Sie sind dem Untergang geweiht, auch wenn sie die *aeternitas imperii* und sich selbst als Garanten einer stabilen und heilvollen Welt(-ordnung) propagieren mögen.[240] Da der Apokalyptiker an die Klagelieder Apk 18,9–19 in Apk 18,20 einen Hymnus der ἅγιοι, ἀπόστολοι und προφῆται,[241] anschließt, ist sicherlich denkbar, daß er mit der Gesamtkomposition Apk 18,9–20 diejenigen aufrütteln und wieder zurechtbringen will, die sich angesichts der Situation zur Zeit der Abfassung der Apk entschlossen hatten, an der religiös-kultischen Kaiserverehrung zu partizipieren.[242] Für die erheblich weitergehende Annahme einer wenn auch verdeckten Kritik des Apokalyptikers an denjenigen Christen, die sich um den Preis einer zu weit gehenden Anpassung an die heidnisch geprägten Stadtgesellschaften Reichtum erworben haben, bietet Apk 18,9–19 allerdings keinerlei Anhaltspunkt.[243]

Apk, 907: „Emphasis on the quickness of Babylon's demise is also underscored by the repetition of the phrase μιᾷ ὥρᾳ from [Apk 18]v10 in vv 17 and 19", und 908 mit Verweis auf Moulton/Milligan, Vocabulary, 702: Moulton und Milligan „claim that ὥρᾳ ‚was the shortest period of time known to the ancients,' and that the word ‚came to be used much as we use ‚in one second,' ‚in one moment,' ‚instantly'".

[239] Vgl. hierzu Giesen, Apk, 396: „Als die vornehmste Funktion der Klagen ist daher die Vergewisserung der Christen zu nennen, daß Gott und sein Lamm sich gegen die sich göttlich gebärdende politische Macht durchsetzt", und 407: „Für den Seher steht unzweifelhaft fest: Die gottfeindliche Macht Rom wird nicht überleben, weil Gott und sein Christus die Macht über Schöpfung und Geschichte haben. Um diese Überzeugung auszudrücken, verwendet er immer wieder neue Bilder. Hier ist es die wirkmächtige Zeichenhandlung eines starken Engels, die den Untergang Roms auslöst. Rom wird so radikal vernichtet, daß die Stadt wie ausgestorben ist".

[240] Vgl. hierzu oben 76ff.

[241] Hierbei handelt es sich offensichtlich um diejenigen, die sich zu Lebzeiten der kultisch-religiösen Verehrung der römischen *principes* verweigert hatten. Vgl. hierzu Giesen, Apk, 401: „Vielmehr werden alle Christen, einschließlich der besonderen Funktionsträger, angesprochen, die sich nach ihrer Bewährung auf Erden nun in der Gemeinschaft mit Gott im Himmel befinden [...] Allerdings sind diese nicht auf Märtyrer einzugrenzen [...] die selbstverständlich dazugehören".

[242] In diese Richtung denkt Giesen, Apk, 402: „Der Seher will ihnen [d.h. den Christen] vermitteln, daß es sich nicht lohnt, sich um vorübergehender Vorteile willen von Gott abzuwenden. Für Christen darf es aus seiner Sicht keine Kompromisse geben. [...] Die Klagen haben also zugleich eine paränetische Funktion: Sie sollen die Christen davor bewahren, der Faszination des röm.[ischen] Götter- und Kaiserkults mit seinen Festen zu erliegen und – wenn notwendig – zur Umkehr auffordern".

[243] Die Darstellung in Apk 18 läßt sich nicht als Argument für die These, der Apokalyptiker kritisiere in seinem Werk aufgrund ihrer Anpassung an ihre Umwelt reich gewordene Christen, in Anschlag bringen. Es entspricht einerseits durchaus der Darstellung der von ihm verwendeten Vorlage Ez 27, daß sich der Apokalyptiker in seiner Darstellung Apk 18 insbesondere auf Kaufleute, Reeder und Seeleute konzentriert hat. Darüber hinaus ist andererseits auch denkbar, daß diese Fokussierung durch die persönlichen Lebensumstände des Apokalyptikers (vgl. hierzu etwa Eusebius, *hist.eccl.* III 23f) bedingt ist. Auch der Umstand, daß der Apokalyptiker die Warenliste Apk 18,12–14 im Unterschied zu den Ez 27,12–22 aufgelisteten Gütern „anscheinend auf kleinasiatische Verhältnisse hin überarbeitet" (Klauck, Sendschreiben, 178) hat, läßt nicht darauf schlie-

(d) Die Annahme Klaucks, daß der Apokalyptiker in seinem Werk zu weit gehende Assimilationstendenzen kritisiere und seine Adressaten auffordere, sich aus ihren gesellschaftlichen und sozialen Bezügen grundsätzlich zurückzuziehen und sich gegenüber der sie umgebenden Welt abzuschotten, hat am Text der Apk keinen Anhalt. Der von Klauck in diesem Zusammenhang angeführte, auf die Stadt Rom und deren Verhältnisse zu beziehende Beleg Apk 18,4: ἐξέλθατε ὁ λαός μου ἐξ αὐτῆς ἵνα μὴ συγκοινωνήσητε ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῆς, καὶ ἐκ τῶν πληγῶν αὐτῆς ἵνα μὴ λάβητε läßt sich allenfalls im Sinne einer Aufforderung zur Abstinenz von kultisch-religiöser Kaiserverehrung, nicht aber im Sinne einer Aufforderung zu einer radikalen Weltflucht interpretieren.[244] Darüber hinaus ist zu fragen, warum der Apokalyptiker eine solche, nach Klauck unzweifelhaft auf den Rückzug der Christen aus ihrem sozialen Umfeld zielende Anspielung nicht im Zusammenhang der Sendschreiben, d.h. in bezug auf die konkret genannten Städte in der Provinz *Asia* formuliert hat, da der primäre soziale Raum der Adressaten der Apk

---

ßen, er wende sich in Apk 18 gegen integrationsbereite und deshalb reich gewordene Christen. Wenn es zutrifft, daß er eine überlieferte Warenliste überarbeitet hat, läßt sich damit nur der zeitgeschichtliche bzw. lokalgeschichtliche Bezug von Apk 18,12–14 belegen, nicht aber die Annahme, der Apokalyptiker kritisiere aufgrund ihrer zu weit gehenden gesellschaftlichen Assimilation reich gewordene Christen.

[244] So U.B. Müller, Apk, 305, der im Blick auf diesen Beleg feststellt, „daß für Johannes die Abgrenzung von der Gottlosigkeit des Götzendienstes der Welt, sichtbar im Kaiserkult Roms, konstitutiv ist. Weitergehende Schlußfolgerungen übersehen die Kontextgebundenheit von Vers 4f. sowie den traditionellen Charakter der Worte". Ähnlich auch Giesen, Apk, 393: „Man darf die Aufforderung, die Stadt zu verlassen, auch nicht im übertragenen Sinn auf eine Flucht aus dieser Welt deuten [...] Die Christen sollen vielmehr sich vom Götter- und Kaiserkult mit seinen Festen fernhalten, der durch die Stadt symbolisiert wird", Prigent, Apk, 504: „There remains the spiritual meaning: it is indeed from a pagan and idolatrous setting, of which the capital of the empire is the perfect example, that Christians are invited to come out. They must not tolerate the slightest contamination", und Beale, Apk, 898: „That the exhortation in Rev. 18:4 also strongly echoes the exhortation in Isa. 52:11 is evident from the immediately following phrase in the Isaiah text (‚do not touch the *unclean* [...]'), which refers to the idols of Babylon. The exhortation in Jeremiah also includes separation from idol worship (see Jer. 51:44, 47, 52). The exhortation in Rev. 18:4 directly follows a threefold reference to Babylon as ‚unclean' (ἀκάθαρτος), which also calls idolatry in mind [...] Therefore, ‚her sins' in V 4 have to do primarily with idol worship [...] And Christians [in Apk 18,4] are not being called to withdraw from economic life [!] [...] They are to remain *in* the world to witness (11:3–7) and to suffer for their testimony (6:9; 11:7–10; 12:11, 17; 16:6; 17:6; 18:24), but they are not to be *of* the world (e.g., 14:12–13; 16:15)". Gegen ein Verständnis von Apk 18,4 im Sinne einer asketischen Weltflucht auch Kraft, Apk, 229: „Ausgeschlossen ist ferner ein Verständnis, das sich seit dem 3. Jh. in der Kirche ausbreitet, nämlich daß man die Mahnung vernimmt, die weltlich gewordene Kirche zu verlassen und sich in die Wüste, d.h. in die Askese zurückzuziehen. Für eine Weltflucht dieser Art ist die Zeit noch nicht reif. Dazu mußten in noch stärkerem Maße spiritualistische, materiefeindliche Gedanken das Bewußtsein formen. Das ist am Ende des 1. Jhs [und sicherlich auch im ersten Drittel des 2. Jh. n.Chr.] noch nicht ausreichend geschehen; wir stehen noch hundert Jahre vor Clemens und Origenes". Gegen einen aktuellen Bezug des Belegs Apk 18,4 votiert Bousset, Apk, 420: „Für den in Kleinasien schreibenden Apok.[alyptiker] hat übrigens dieser Befehl keine aktuelle Bedeutung mehr. Er gibt auch hier überkommene Motive wieder". Gänzlich andere Implikationen vermutet Lohmeyer, Apk, 149: „Denn für ihn [d.h. für den Apokalyptiker] ist der Auszug aus Aegypten, auf den das a[l]t[estament]liche Wort anspielt, längst zum Sinnbild des Scheidens von der irdischen Welt geworden".

sicherlich nicht die Stadt Rom, sondern ihre jeweilige asianische πόλις gewesen ist.[245]

(e) Die Formulierung ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ Apk 2,24[246] muß nicht mit H.-J. Klauck im Sinne eines den Irrlehrern innewohnenden „Überlegenheitsgefühl[s] gegenüber den vorfindlichen Lebensbedingungen",[247] das den Christen den freizügigen Umgang mit diesen und ihre vollständige Integration in die heidnisch geprägte Stadtgesellschaft theologisch ermöglicht hätte, interpretiert werden. Einerseits ist nämlich durchaus denkbar, daß der Apokalyptiker mit diesem Schlagwort auf einen von seinen Gegnern verkündigten und praktizierten soteriologischen Ansatz verweisen wollte, innerhalb dessen dem amtierenden römischen Kaiser durchaus eine reale soteriologische Bedeutung zugebilligt worden ist. Andererseits ist keinesfalls auszuschließen, daß sich dieses mit der Erkenntis der βαθέα τοῦ σατανᾶ[248] verbundene Überlegenheits- und Freiheitsgefühl lediglich auf die kultisch-religiöse Kaiserverehrung erstreckte, an der die Christen den Irrlehrern zufolge unbeschadet teilnehmen konnten und wohl auch teilnehmen sollten, um ihnen u.U. drohenden Repressionen zu entgehen oder ihre Loyalität dem Staat gegenüber zu bezeugen.[249]

Fazit: H.-J. Klauck ist darin zuzustimmen, daß der Apokalyptiker in seinem Werk insbesondere in den Sendschreiben Apk 2f gegen Christen Stellung bezieht, die weit mehr als er bereit sind, sich in das Leben der die christlichen Gemeinden umgebenden Gesellschaften der heidnisch geprägten πολεῖς zu integrieren. Diesen gegenüber ermahnt und ermutigt er die asia-

---

[245] Vgl. hierzu m.R. Söding, Heilig, 50f: „Früher hat man die Apokalypse häufig als Antwort auf eine verheerende Christenverfolgung gedeutet; heute sieht man in ihr bisweilen das ideologische Konstrukt eines prinzipiell weltverneinenden Apokalyptikers. Beides ist unhaltbar". In die Richtung Klaucks denkt neuestens wohl auch Lietaert Peerbolte, Worship, 257, der aber die Kritik des Apokalyptikers an der Partizipation an der kultisch-religiösen Kaiserverehrung stärker in den Blick bekommt: „By rejecting exactly the imperial cult, John and his fellow-Christians positioned themselves outside of the social system. By refusing to worship the gods and, most of all, the emperor they refuted the social system as such. Even though the Christians at the end of the first century must have formed a tiny minority, the Graeco-Roman authorities came to consider them as a serious threat to the stability brought about by the emperor and the gods. And indeed, so they turned out to be when, in due course, John's ideas appeared to be less those of a sectarian than many still consider them to have been".

[246] Mit dieser Aussage hebt der Apokalyptiker auf die Verkündigung der Prophetin Isebel und ihrer Anhänger, seiner in Thyateira wirkenden Gegner, ab. Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 118: „Wie haben die Anhänger der ‚Isebel' ihre freizügige Haltung begründet? Sie beanspruchten, die ‚Tiefen des Satans' erkannt zu haben [...] Was immer dies genauer meint, jedenfalls wird hier der besondere Erkenntnisstand der Gruppe anvisiert, der die glaubensmäßige Basis ihrer ethischen Folgerungen war". Giesen, Apk, 121 weist darauf hin, daß „das Stichwort ‚erkennen' [nicht] reicht [...] um die Gruppe als gnostisch zu diagnostizieren". Anders Aune, Apk I, 207f.

[247] Klauck, Sendschreiben, 168. Zum Gesamtzusammenhang vgl. insbesondere auch oben 90 mit A. 133.

[248] Vgl. zur Interpretation dieses Schlagwortes ausführlich unten 284f.

[249] Zu den möglichen Gründen der Christen für eine Teilnahme an der kultisch-religiösen Kaiserverehrung vgl. unten 132f.

nischen Christen zu Standhaftigkeit und Glaubenstreue.[250] Die Beobachtung aber, daß er im apokalyptischen Hauptteil Apk 4–22 eindeutig und ausschließlich gegen das *imperium Romanum* und gegen die kultisch-religiöse Verehrung dessen führender Repäsentanten Stellung bezieht, macht eine Erweiterung des von Klauck vorgelegten Ansatzes erforderlich, legt sie doch die Annahme nahe, daß der die Diskussion in Apk 2f bestimmende innerchristliche Konflikt durch ein äußeres Ereignis, konkret durch Entwicklungen in der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz *Asia* ausgelöst worden ist. Dieser Ansatz ermöglicht es, die Sendschreiben und den Visionsteil der Apk gleichermaßen zu interpretieren.

1.2.1.5 Fazit

Die kritische Durchsicht der vier hier diskutierten Ansätze zum theologischen Konzept der Apk und zur Intention ihres Verfassers zeigt einerseits, daß in allen Ansätzen durchaus Zutreffendes und Weiterführendes gesehen wird.[251] Andererseits macht sie aber auch deutlich, daß immer auch Fragen offen bleiben und sich insbesondere vom Textbefund der Apk her jeweils Einwände ergeben.[252] Daher soll im Folgenden ein neuer Ansatz entwickelt werden, der sich auf die exegetisch nachweisbaren Grundlinien der Apk als Gesamtwerk stützt, die zutreffenden und weiterführenden Erkenntnisse der Forschung dabei aufnimmt und zugleich auch den Einwänden und offenen Fragen Rechnung trägt.

1.2.2 Die Apk als theologische Reaktion der Intensivierung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der Gegenwart des Apokalyptikers

Im Blick auf die Frage nach der vom Apokalyptiker in seinem Werk entwickelten theologischen Konzeption und seiner damit verbundenen Intention sind m.E. drei Aspekte von grundlegender Bedeutung:

(a) Die unmittelbar auf die Berufungsvision Apk 1,9–20 folgenden sieben Sendschreiben Apk 2f, im Aufriß der Apk der erste größere zusammenhängende Block, werden jeweils mit den stereotyp wiederkehrenden Rahmenelementen „Weckruf“[253] und „Überwinderspruch“[254] beschlossen.

---

[250] Vgl. hierzu etwa Giesen, Glaubenstreue, 72: „Im Hintergrund der Sendschreiben steht deutlich die Furcht des Sehers, die Christen könnten sich vom Götter- und Kaiserkult mit seinen Festen so faszinieren lassen, daß sie bereit sind, Abstriche von ihrem Christusglauben zu machen“.

[251] Vgl. hierzu oben 70.74.83.93.

[252] Vgl. hierzu oben 69f.74f.83ff.93ff.

[253] Der Wortlaut des Weckrufes ist immer der gleiche: ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις [!]. Zu Aufbau und Stellung des Weckrufes, der in Apk 2,7.11.17 dem Überwinderspruch vorangeht, in Apk 2,28; 3,6.13.22 dem Überwinderspruch folgt, vgl. etwa U.B. Müller, Apk, 93: „Der Weckruf [...] ist das einzige Element der Sendschreiben, das einen völlig gleichbleibenden Wortlaut hat. Es steht in den ersten drei Sendschreiben vor dem Überwinderspruch, in den vier weiteren danach“. Vgl. zu seiner formalen Funktion etwa Aune, Apk I, 123:

Obwohl jeweils Elemente eines an eine einzelne Gemeinde adressierten Sendschreibens, sind die Weckrufe und damit auch die mit diesen verknüpften Überwindersprüche jedoch darüber hinaus an die Gesamtheit der Adressatengemeinden der Apk gerichtet.[255] Für die Interpretation der Weckrufe und der Überwindersprüche ist zunächst die Beobachtung von Belang, daß die in den einzelnen Sendschreiben diskutierten Fehl- bzw. positiven Entwicklungen innerhalb der einzelnen angeschriebenen Gemeinde jeweils vor der Formulierung des Weckrufes und des mit diesem verknüpften Überwinderspruches entweder mit einem Bußruf oder mit einem Heilswort bzw. einem Heilsorakel abschließend kommentiert werden.

In dem Sendschreiben an die Gemeinde in Ephesus Apk 2,1–7 wird das dort aktuelle Problem, daß die Gemeinde die ἀγάπη πρώτη verlassen hat (Apk 2,4), mit einem Bußruf und einer für den Fall der Verweigerung der Buße in Aussicht gestellten Bestrafung Apk 2,5 abschließend behandelt. Der Weckruf und der Überwinderspruch begegnen erst in Apk 2,7. Ähnliches gilt für die Sendschreiben an die übrigen vier Gemeinden, in welchen das durch den Apokalyptiker redende ἀρνίον Christus Fehlentwicklungen korrigieren zu müssen meint: Als Reaktion auf eine innergemeindliche Fehlentwicklung erscheint der Bußruf in Apk 2,14–16.20–23; 3,1–3.15–20.[256] Auch hier folgen Weckruf und Überwinderspruch erst auf den entsprechen Bußruf: Apk 2,17.26–29; 3,5f.21f. In den Sendschreiben an die Gemeinden von Sardeis Apk 3,1–6 und Philadelphia Apk 3,7–13 wird vor den entsprechenden Weckrufen und Überwindersprüchen Apk 3,5f.12f einem Teil der Gemeinde (Apk 3,4) bzw. der Gemeinde insgesamt (Apk 3,11) das endzeitliche Heil verheißen. In dem Sendschreiben an die Gemeinde zu Smyrna Apk 2,8–11 wird dieses Heil offensichtlich in Form eines Heilsorakels zugesagt (Apk 2,10, insbesondere 2,10c),[257] bevor in Apk 2,11 Weckruf und Überwinderspruch folgen.

„Placed at the conclusion of each of the seven proclamations, this formula functions as a *proclamation* formula, i.e., as an injunction to an audience to pay very close attention to the message that it accompanies".

[254] Aune, Form and Function, 203 sieht Parallelen zwischen den Überwindersprüchen und der *sanctio* bzw. der *corroboratio* eines kaiserlichen Edikts: „Finally, statements with a function similar to the *sanctio* or *corroboratio* of Roman edicts are regularly found at the close of each proclamation in the conditional promise of victory". Der Zweck einer solchen *sanctio* bzw. *corroboratio* besteht ihm zufolge darin, „to bring about the observance of the enactment" (201). Zum Überwinderspruch vgl. auch U.B. Müller, Prophetie, 104–107.

[255] Dafür spricht insbesondere der in den Weckrufen jeweils verwendete Plural ταῖς ἐκκησίαις Apk 2,7.11.17.29; 3,6.13.22.

[256] Vgl. hierzu etwa U.B. Müller, Apk, 95: „Mehrere Sendschreiben haben Aussagen, die die Form einer Bußpredigt erkennen lassen. Dies gilt für [Apk] 2,1–7; 2,12–17; 2,18–29; 3,1–6 und 3,14–22. Am deutlichsten ist diese Form in 2,4–5 und 3,1–3 erkennbar; bei den anderen Texten ist sie bereits stärker modifiziert".

[257] Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 95: „In zwei Sendschreiben findet sich die Form des Heilswortes, das der Gemeinde bzw. einem Gemeindeteil vorbehaltlos eschatologisches Heil verheißt ([Apk] 3,4; 3,7–13)", und 96: „Im Rahmen des Schreibens [Apk] 2,8–11 erscheint die Struktur des

Daher reicht es nicht aus, die Weckrufe und damit auch die Überwindersprüche als ausschließlich auf die in den einzelnen Sendschreiben zuvor besprochenen Fehl- bzw. positiven Entwicklungen zurückbezogen zu verstehen. Vielmehr ist anzunehmen, daß mit ihnen zwar einerseits auf diese zunächst nur die je einzelne Gemeinde betreffenden Entwicklungen zurückverwiesen werden, andererseits aber auch auf das Folgende, d.h. auf das in Apk 4–22 Dargestellte,[258] vorausverwiesen[259] werden soll. Offensichtlich formuliert das durch den Apokalyptiker redende πνεῦμα mit den Weckrufen und den Überwindersprüchen eine aus der zunächst jeweils konkreten und individuellen Thematik des jeweiligen Sendschreibens sich ergebende, dann aber für sämtliche Gemeinden zugleich gültige Konsequenz.[260] Diese Konsequenz bezieht sich im voraus auf das Verhalten der

---

sog. Heilsorakels, das im AT die göttliche Antwort, vermittelt durch Priester oder Prophet, auf eine vorauszusetzende Klage enthält".

[258] Vgl. hierzu Popkes, Funktion, 93 mit Blick auf den Weckruf: „Die entscheidende Frage lautet: Worauf nimmt der Weckruf inhaltlich Bezug? Welche Blickrichtung hat er? Weist er auf das jeweilige Sendschreiben bzw. einzelne Teile daraus zurück oder auf das Corpus der Apk voraus? Letzteres ist m.E. das Wahrscheinlichere". Diesen Zusammenhang sieht Roloff, Apk, 65, explizit im Blick auf den Weckruf Apk 3,22: „Der Weckruf [...] soll nicht Abschluß, sondern Übergang sein. Einem großen Doppelpunkt gleich verweist er die Leser auf die mit 4,1 beginnende Reihe von Endzeitvisionen. Sie enthält das, was der Geist jetzt als prophetische Botschaft den Gemeinden zu sagen hat". Das gilt dann aber auch für die übrigen Weckrufe in Apk 2f. Ähnlich auch Giesen, Apk, 94: „Der Weckruf [...] und [...] der Überwinderspruch [...] richten sich an alle Christen in den Gemeinden und betonen die Bedeutsamkeit der Aussagen für die ganze Kirche. Dem entspricht, daß sich im apk Hauptteil die Kirche als ganze und die gottfeindliche Welt gegenüberstehen".

[259] Im Blick auf den Weckruf sieht U.B. Müller, Apk, 94 diesen doppelten Verweis, wobei er allerdings den Rückbezug betont. Einerseits sei „eine auf den ganzen apokalyptikschen Hauptteil vorausweisende Bedeutung [nicht auszuschließen]", andererseits „steht die Beziehung [des Weckrufes] zum jeweiligen Sendschreiben im Vordergrund, dessen Aussagen er für alle Gemeinden verpflichtend macht". Den vorausweisenden Charakter des Weckrufes betont Popkes, Funktion, 107: „Der Weckruf signalisiert, daß eine wichtige Belehrung bevorsteht. Er läßt erkennen, daß die Mitteilungen nun erst eigentlich beginnen; das Vorige diente der Vorbereitung". In diese Richtung auch Aune, Apk I, 123, der den einleitenden, also auf Kommendes vorausweisenden Charakter des Weckrufes im Alten Testament aufweist. Für den vorausweisenden Charakter der Überwindersprüche spricht eine Beobachtung von Roloff, Apk, 47, der darauf aufmerksam macht, daß in den Überwindersprüchen „zahlreiche Motive, die auf den Visionenteil der Apk verweisen ([Apk] 2,7 = 22,2.14.19; 2,11 = 20,6; 2,17 = 19,12; 2,26f. = 12,5; 19,15; 3,5 = 20,12.15; 21,27; 3,12 = 14,1; 3,21 = 5,6)", erscheinen, und zugleich feststellt: „Dieser Funktion, Hörbereitschaft zu wecken, entspricht es, wenn die Weckrufe in der Apk nicht auf Vorhergegangenes zurück-, sondern auf das Folgende vorausweisen". Ähnlich auch Giesen, Apk, 94: „Die Verheißungen der Überwindersprüche weisen auf den Hauptteil der Offb, vor allem auf Offb 21–22, voraus. Auf diese Weise werden die Christen zugleich auf die vor [!] ihnen liegenden schweren Zeiten vorbereitet". Bestätigt wird der vorausweisende Charakter auch der Überwindersprüche dadurch, daß das Verbum νικᾶν in Apk 21,7 im Zusammenhang der Frage, wer am endzeitlichen Reich Gottes teilhaben darf, wieder begegnet.

[260] Zur inhaltlichen Funktion des Weckrufs vgl. etwa U.B. Müller, Apk, 93: „Seine Funktion liegt darin, das für die einzelne Gemeinde jeweils individuell Gesagte für alle Gemeinden gültig zu

Christen gegenüber dem, was nach den Visionen in Apk 4–22 auf sie zukommen wird bzw. bereits zugekommen ist.[261]

Da der Apokalyptiker in Apk 2f auf die Gegenwart der angeschriebenen Gemeinden Bezug nimmt,[262] ist anzunehmen, daß er mit den Weckrufen, vor allem aber auch mit den Überwindersprüchen in Apk 2f auf die Gemeinden, wie sie sich ihm zur Zeit der Abfassung der Apk darstellten, zielt.[263] Das *participium praesens* des Verbums νικᾶν,[264] eines der Schlüsselwörter innerhalb der Überwindersprüche, begegnet in der Apk außerhalb von Apk 2f nur noch in der zu den Überwindersprüchen parallelen Formulierung Apk 21,7 und in Apk 15,2–4. In dieser Perikope „lenkt er [d.h. der Apokalyptiker] das Augenmerk vorgreifend auf die im Himmel Vollendeten",[265] die Gottes Werke und Gottes Gerechtigkeit in einem Hymnus (Apk 15,3f) preisen.[266] In Apk 15,2, der szenischen Einleitung zu diesem Hymnus, beschreibt der Apokalyptiker dessen Sänger, die νικῶντες, näherhin als [νικῶντες] ἐκ τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τῆς εἰκόνος αὐτοῦ καὶ ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ἑστῶτας ἐπὶ τὴν θάλασσαν τὴν ὑαλίνην ἔχοντας κιθάρας τοῦ θεοῦ. Nach dieser Beschreibung sind die νικῶντες Sieger geblieben[267] nicht nur über das θηρίον, sondern auch über seine εἰκῶν und über den ἀριθμὸς τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. Die explizite Bezugnahme auf die εἰκῶν und auf den ἀριθμὸς τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ des

erklären (‚den Gemeinden'). Es geschieht also eine Verallgemeinerung der konkreten Bezugnahme"; ähnlich auch Hahn, Sendschreiben, 362f. Zur Bedeutung und zur inhaltlichen Funktion der Überwindersprüche vgl. U.B. Müller, Apk, 94: „Wie beim Weckruf mit seiner Hinwendung an alle Gemeinden liegt beim Überwinderspruch eine Verallgemeinerung vor, bei der das der einzelnen Gemeinde Gesagte generell ausgeweitet wird. Es geht nicht mehr um die Glieder dieser oder jener Gemeinde, sondern um die Überwinder in der Kirche überhaupt. [...] Als Ganzer hat der Spruch mahnende Funktion. Er will zum Durchhalten aufrufen und verspricht deshalb den eschatologischen Lohn [!]".

[261] Zur Deutung von Apk 1,19 vgl. oben 64ff.

[262] Dies ist in der Forschung unumstritten. Vgl. zur Deutung von Apk 1,19 oben 64ff und zum Gegenwartsbezug von Apk 2f etwa U.B. Müller, Apk, 86: „‚Was ist' meint die Gegenwart, wie sie in den Schreiben an die sieben Gemeinden erscheint (Offb 2–3)".

[263] Vgl. hierzu etwa Giesen, Apk, 104: „Dem Sieger, d.h. dem, der entsprechend den Weisungen der Offb lebt (22,19), wird das ewige Leben zugesagt. [...] Der Vf [d.h. der Apokalyptiker] nimmt hier eine im Frühjudentum bekannte Erwartung auf und überträgt sie auf den Überwinder: [...] In der Gegenwart entscheidet sich also das jetzige und künftige Heil".

[264] Zur Bedeutung dieses Verbums vgl. etwa Hahn, Sendschreiben, 386: „So ist νικᾶν Ausdruck der Bewährung des Auftrags und des Glaubens in der irdischen Wirklichkeit und steht unter dem Vorzeichen eines forensischen Urteils".

[265] U.B. Müller, Apk, 273.

[266] Vgl. hierzu auch Taeger, Gesiegt, 36: „Noch ehe das von ihm [d.h. dem Apokalyptiker] geschilderte endzeitliche Drama seinen Höhepunkt erreicht [...] schaut er sie [d.h. die Gläubigen] als tatsächliche Sieger, die der feindlichen Macht des Römischen Imperiums samt dessen Anspruch auf religiöse Verehrung widerstanden haben [...] und das Lied der Geretteten anstimmen".

[267] Zur perfektischen Deutung dieses Partizips vgl. Charles, Apk II, 33: „Here νικῶντας is to be taken as a perfect participle". Anders Giesen, Apk, 343 und Massyngberde Ford, Apk, 257.

θηρίον zeigt, daß dieser Begriff hier nicht kollektiv, sondern individuell zu verstehen ist. Hinter dem θηρίον Apk 15,2 verbirgt sich nicht das *imperium Romanum* insgesamt, sondern dessen letzter Kaiser, der eschatologische Gegenspieler Christi.[268] Die insgesamt nur sehr spärliche und offensichtlich sehr gezielte Verwendung des *participium praesens* des Verbums νικᾶν in der Apk läßt folgende Annahmen wahrscheinlich erscheinen: (1) Der Apokalyptiker schaut in Apk 15, 2–4 diejenigen Personen, die die in den Überwindersprüchen Apk 2f und in Apk 21,7 ausgesprochenen Ermahnungen zum νικᾶν,[269] zum Standhalten im Glauben, befolgen, als solche, die das νικᾶν bereits vollendet haben.[270] (2) Als sachlogische Objekte dieses νικᾶν haben nicht nur in Apk 15,2, sondern auch innerhalb der Überwindersprüche Apk 2f und in Apk 21,7 das θηρίον, dessen εἰκῶν und dessen ἀριθμὸς τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ zu gelten.[271] Aus dieser zweiten Annahme folgt aber, daß der Apokalyptiker im Rahmen der Überwindersprüche Apk 2f seine Adressaten auffordert, eben dem θηρίον als dem eschatologischen Gegenspieler Christi, dessen εἰκῶν und dessen ἀριθμὸς τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ standzuhalten.[272] Aufgrund des Gegenwartsbezugs von Apk 2f heißt das

---

[268] Vgl. hierzu inhaltlich auch Seneca, *clem.* I 5,1 und unten passim.

[269] Karrer, Brief, 217 vertritt insbesondere mit Bezug auf Apk 2,26 die Ansicht, daß das Ziel dieses νικᾶν, der endgültige Sieg und das aufgrund dessen zugesagte endgültige Heil, erst am Ende des Lebens des kämpfenden Christen sichtbar wird. Allerdings kämpft der Christ „nicht [um] sein erst noch zu erringendes, sondern sein [durch das ἀρνίον Christus] bereits errungenes Heil". Tendenziell anders hier Taeger, Gesiegt, 38f: „Sie [d.h.] die Christen kämpfen noch und sind doch schon Sieger, ja sie kämpfen, *weil* sie Sieger sind. Der Sieg wird nicht ‚erst beim Ende des Kampfes, konkret beim Lebensende des bekämpften Christen sichtbar', sondern bereits *im Leben* des unbeirrt Kämpfenden". Allerdings sind die Gläubigen nach Taeger aufgerufen, „den eigenen Sieg zu verteidigen, ihn ‚über die Zeit zu bringen' und nicht zu verspielen" (41). Wie Taeger auch Kalms, Gottesfeind, 81f. Im Blick auf Apk 3,21, den letzten Überwinderspruch, spricht auch Kalms von „einer noch ausstehenden eschatologischen Hoffnung" (82). Für die von Taeger und Kalms vertretene Sicht könnte sprechen, daß zumindest im attischen Griechisch das Praesens des Verbums νικᾶν als *praesens pro perfecto* perfektisch aufgefaßt worden ist (vgl. hierzu Schwyzer, Griechische Grammatik II, 274 und auch Blaß/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 322, A. 1, 266). Das würde bedeuten, daß die *participia praesens* des Verbums νικᾶν in der Apk im Sinne von „Sieger sein" zu übersetzen wären (vgl. hierzu auch Taeger, Gesiegt, 39, A. 44). Wird dann noch der durativen Konnotation des *participium praesens* im allgemeinen Rechnung getragen (vgl. hierzu Stoy/Haag, Bibel-Griechisch leichtgemacht, 131 und auch Schwyzer, Grammatik II, 258f), wäre die Bedeutung der Partizipien νικῶν/νικῶντες etwa mit „das Sieger-Sein durchhalten" wiederzugeben.

[270] Vgl. hierzu etwa Mounce, Apk, 286: „They [d.h. die Apk 15,2 Genannten] are the overcomers to whom the seven letters hold out promise of eating of the tree of life ([Apk] 2:7), protection from the second death (2:11), hidden manna (2:17), authority over the nations (2:26), white garments (3:5), the honor of becoming a pillar in the temple of God (3:12), and the privilege of sitting with Christ on his throne (3:21)". In diese Richtung denkt auch Kiddle, Apk, 300: „These [in Apk 15,2 beschriebenen] conquerors are the inheritors of the sevenfold promise of reward, made in the seven letters". Diesen Bezug sieht etwa auch Ritt, Apk, 79.

[271] Auf diesen Zusammenhang macht bereits Bengel, Gnomon II 2, 768 aufmerksam.

[272] Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 94f: „Was ist mit dem ‚Überwinden' näherhin gemeint? Es geht um das Bestehenkönnen in der Bedrängnis der endzeitlichen Kampfsituation, um das Stand-

wiederum, daß es sich bei dem Apk 15,2 erwähnten θηρίον, dem ersten der beiden Apk 13 geschilderten endzeitlichen θηρία, nicht um eine Figur aus einer näheren oder ferneren Zukunft handelt. Vielmehr tritt dieses erste θηρίον gemeinsam mit dem zweiten θηρίον, seinem Propagandisten, zur Zeit der Abfassung der Apk bereits wirkmächtig und bedrängend in Erscheinung.[273] Die Weckrufe und v.a. die mit ihnen verknüpften Überwindersprüche müssen daher auf das Verhalten der Christen gegenüber einer offensichtlich intensiven religiös-kultischen Verehrung des zur Zeit der Abfassung der Apk amtierenden römischen Kaisers[274] bezogen werden. In dieser für die Christen bedrängenden Situation ermahnt und ermutigt der Apokalyptiker sie mit den Weckrufen und insbesondere mit den Überwindersprüchen zu Standhaftigkeit und Glaubenstreue.[275] Letztlich wird nur derjenige, der sich in dieser Herausforderung als standhaft und glaubenstreu erweist und sich der kultisch-religiösen Verehrung des amtierenden *princeps* verweigert, am zukünftigen Heil, d.h. an der letztgültigen Realität des zukünftig sich realisierenden Reiches Gottes, teilhaben werden (Apk 21,7f).[276]

---

halten angesichts der Machenschaften des Satans (vgl. [Apk] 2,8ff.; 2,12ff.). In dieser Lage hat die Prophetie zum Durchhalten aufzurufen. Konkret kann dieses Überwinden bedeuten, daß man die Werke Christi bis zuletzt bewahrt (2,26). Im Blick steht vor allem das rechte ethische Verhalten, das Christus fordert, die Treue zu ihm. Von den ‚Überwindern' heißt es außerhalb der Sendschreiben in visionärer Vorwegnahme ihrer Vollendung, daß sie über das Tier und sein Ebenbild, Symbolgestalten des Römischen Reiches gesiegt haben (15,2; vgl. 21,7). Sie haben den Zumutungen des Kaiserkultes getrotzt [!]. Dieses Überwinden *kann* in den Märtyrertod führen (12,11), wie auch Christus im Tod überwunden hat (3,21). Allerdings ist dabei nicht durchgängig an Märtyrer gedacht [...] wohl aber kann sich das ‚Überwinden' der Gläubigen im Martyrium vollenden". Etwas differenzierter hier Taeger, Gesiegt, 34f: „Der Autor denkt dabei an den Widerstand gegen Irrlehrer ([Apk] 2,2.6.14f.20ff.), das rechte ethische Verhalten sowie das Bestehen in äußerer, letztlich vom Teufel bewirkter Bedrängnis (vgl. 2,9f.13 in Verbindung mit Kap. 12f.)". Vgl. aber die Ausführungen Taegers zu Apk 15,2 oben 115, A. 266.

273 Das wiederum zeigt, daß die Darstellung Apk 13 zeitlich auf die Gegenwart der in der Apk angeschriebenen Gemeinden zu beziehen ist. Vgl. hierzu weiter unten 186ff.

274 Zur Auslegung von Apk 13 vgl. ausführlich unten 143ff.

275 Vgl. hierzu etwa Prigent, Apk, 460: „The conquerors of the beast, of his image [...] are obviously the Christians who have refused to worship him, at the risk of paying their loyalty with their lives, like their master. As in the Letters to the Churches [d.h. Apk 2f; !] the conquerors are the martyrs alone, or at least the Christians who put their obedience to God and to Christ before their concern for their own lives". Ähnlich auch Beale, Apk, 790: „Though in the world's eyes they are defeated, they [d.h. die Standhaften und Glaubenstreuen] *have won* a spiritual victory by maintaining their faith and separating from any compromising alliances". Daß der Terminus νικᾶν sich „nicht auf einen technisch-martyrologischen Sinn festlegen" läßt, sieht Klauck, Sendschreiben, 176.

276 Dem entspricht durchaus die von Giesen, Apk, 95 konstatierte Tatsache, daß „die Überwindersprüche [...] formgeschichtlich auf die weisheitliche Mahnung zurück[gehen]", wobei Giesen explizit auf Spr 8,35; 13,13b; 16,20a verweist. Vgl. ähnlich auch U.B. Müller, Prophetie, 105f. In Apk 2f beschreiben sie eine aus dem jeweiligen Einzelfall gewonnene grundsätzliche Einsicht, mit der den Christen ein Maßstab für ihr Verhalten gegenüber dem in Apk 4–22 Dargestellten an die Hand gegeben wird.

Die konkret auf die Verhältnisse in der jeweils angeschriebenen Gemeinde bezogenen Elemente der Sendschreiben lassen, offensichtlich je nach Situation innerhalb der Gemeinde, im Rahmen der Gesamtausrichtung von Apk 2f zwei grundsätzliche Zielrichtungen erkennen: (a) Einerseits will das durch den Apokalyptiker redende ἀρνίον Christus etwa die Gemeinden in Smyrna (Apk 2,8–11) und Philadelphia (Apk 3,7–13) im Angesicht der in der Vergangenheit bereits erlittenen und der für die Zukunft offensichtlich sicher zu erwartenden und bereits in die Gegenwart hineinragenden[277] Versuchungen, Bedrängnisse und Repressalien stärken und ermutigen.[278] In diesem Zusammenhang ist die Interpretation der Wendung ὥρα τοῦ πειρασμοῦ zu diskutieren: Nach Apk 3,10 betrifft diese nicht nur die philadelphischen Christen bzw. die Christen im allgemeinen, sondern die ὅλη οἰκουμένη und sämtliche κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς.[279] Das bedeutet, daß es sich dabei weder um eine lediglich die Christen betreffende Verfolgung noch um ausschließlich gegen sie gerichtete Repressalien handeln kann.[280] Durchaus denkbar aber ist die Annahme, daß sich der Begriff πειρασμός auf die Apk 13,8 geschilderte, von sämtlichen κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς

---

[277] Vgl. hierzu Apk 2,10; 3,10. Bemerkenswert ist, daß der Apokalyptiker in beiden Belegstellen zur Beschreibung des auf die Gemeinde jeweils Zukommenden die Konstruktion μέλλειν *c. inf. praes.* verwendet hat. Nach Schwyzer, Grammatik II, 293 betont diese Konstruktion den prospektiven Aspekt des Futur, d.h., mit ihr soll insbesondere ausgedrückt werden, daß „eine [gegenwärtige] äußere oder psychologische Notwendigkeit" (290) das Eintreffen des für die Zukunft Angekündigten als unausweichlich oder zumindest außerordentlich wahrscheinlich erscheinen läßt. Ähnlich hier auch Kaegi, Schulgrammatik, § 165,3 Anm., 139, der die Bedeutung der Konstruktion μέλλειν *c. inf. fut.* (alternativ, aber seltener mit *inf. praes.* oder *aor.*) mit: „a) ich bin im Begriff, bin willens", und mit „b) es steht zu erwarten" wiedergibt. Liddell/Scott, Lexicon, s.v. μέλλω, 1099 sprechen noch deutlicher als Schwyzer und Kaegi den Gegenwartsaspekt der Konstruktion μέλλειν *c. inf. praes.* an, indem sie mit ihr „a probability in the present [!]" bezeichnet sehen. Gemoll, Schul- und Handwörterbuch, s.v. μέλλω, 492 gibt die Bedeutung von μέλλειν *c. inf. praes.* oder *fut.* mit „im Begriff sein, gedenken, beabsichtigen, vorhaben, wollen" an. All dies legt den Schluß nahe, daß der Apokalyptiker hier in Apk 2,10; 3,10 zwar auf Zukünftiges vorausweisen will, dessen Realisierung aber unmittelbar bevorsteht und angesichts der Lage der Dinge in der Gegenwart auch unvermeidbar erscheint. Auf diese beiden Belegstellen bezogen folgt daraus, daß angesichts der gegenwärtigen Vorzeichen den smyrnäischen Christen Leiden, Gefängnis und Tod (vgl. hierzu etwa U.B. Müller, Apk, 108), den Christen in Philadelphia die ὥρα τοῦ πειρασμοῦ anscheinend unmittelbar und unabwendbar bevorstehen. Vgl. zu Apk 2,10a auch Aune, Apk I, 166: „The phrase μηδὲν φοβοῦ ἃ μέλλεις πάσχειν commands the Smyrnaeans specifically to be afraid of none of the sufferings that they will shortly [!] experience".

[278] Vgl. zu Apk 2,8–11 etwa U.B. Müller, Apk, 106: „Anerkennung und Trost für die von außen bedrängte Gemeinde beherrschen das ganze Schreiben", und zu Apk 3,7–13 etwa Giesen, Apk, 136: „Als Gemeinde ohne Tadel besitzt die Gemeinde in Philadelphia bereits den Siegeskranz. Da es vor der Heilsvollendung noch keine Heilssicherheit geben kann, muß jedoch auch diese Gemeinde aufgefordert werden, daran festzuhalten, was sie besitzt, damit ihr der Kranz nicht wieder genommen werden kann. Die Gemeinde und jeder einzelne in ihr muß sich in dieser Zeit noch bewähren".

[279] Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 131f: „Die Stunde der Prüfung und Versuchung trifft dabei vor allem die nichtgläubigen Erdenbewohner [...] aber auch die Mehrzahl der Christen, da eigentlich nur im Blick auf sie von einer Versuchung geredet werden kann".

[280] Vgl. hierzu Giesen, Apk, 134: „Die endzeitliche Versuchung kann keine Verfolgung sein, denn sie kommt auch über die Feinde der Christen; denn ‚die Bewohner des ganzen Erdkreises' sind die Feinde Gottes und der Christen".

γῆς, οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου geleistete Verehrung des ersten θηρίον bezieht.[281] Offensichtlich geht das durch den Apokalyptiker redende ἀρνίον Christus davon aus, daß sämtliche Einwohner der οἰκουμένη, die sich an dieser Verehrung des ersten θηρίον nicht beteiligen, gleich ob Christen oder Nichtchristen,[282] Repressalien und Bedrängnissen[283] ausgesetzt sein werden.[284] In dieser ὥρα τοῦ πειρασμοῦ, d.h. in den Leiden und Repressalien, die die philadelphischen Christen aufgrund ihrer zu erwartenden Standhaftigkeit und Glaubenstreue gegenüber der offensichtlich weltweiten Verehrung und Anbetung des ersten θηρίον zu gewärtigen haben werden (Apk 13,9f), wird das ἀρνίον Christus sie bewahren, „nicht im Sinne einer äußeren Verschonung, sondern eines Standhaltenkönnens im Glauben".[285] Zwangloser ließe sich Apk 3,10 aber erklären, wenn der Terminus ὥρα τοῦ πειρασμοῦ auf das eschatologische

---

[281] Vgl. hierzu etwa Kraft, Apk, 82, der die in Apk 3,10 erwähnte ὥρα τοῦ πειρασμοῦ als „die eschatologische Versuchung" deutet. Ähnlich hier auch Roloff, Apk, 61f und Aune, Apk I, 240, der hier von einem „eschatological event" spricht. Da es sich bei dem Apk 13,1–8 beschriebenen ersten θηρίον aber um den eschatologischen Gegenspieler des ἀρνίον Christus handelt (vgl. hierzu oben 116f), legt sich die Annahme eines Bezugs von Apk 3,10 auf die Apk 13,8 geschilderte, von sämtlichen κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου geleistete Verehrung des ersten θηρίον durchaus nahe.

[282] Nicht möglich ist der u.a. von Beale, Apk, 290 vorgeschlagene Versuch, die Apk 3,10 begegnende Formulierung κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς von vornherein ausschließlich auf „unbelieving idolaters" zu beziehen, da dann nicht mehr zu erklären wäre, warum das ἀρνίον Christus den standhaften und treuen philadelphischen Christen in einer Gefahr, der sie überhaupt nicht ausgesetzt werden, deren Bewahrung zusichert. Darüber hinaus rät die differenzierte Formulierung οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου Apk 13,8 dazu, die hier in Apk 3,10 ohne Apposition gebrauchte Formulierung οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς auf die Gesamtheit der im Blickfeld des Apokalyptikers liegenden Bewohner der Erde zu beziehen. Letzten Endes werden natürlich nur die standhaften und treuen Christen eine Verehrung des ersten θηρίον verweigern, wie der Apokalyptiker in Apk 13,8 weiß. In diesem Sinne Aune, Apk I, 240: „Unfortunately, both sides of the debate [d.h. die Frage, ob sich Apk 3,10 auf die Zeit vor oder nach der Wiederkunft des ἀρνίον Christus bezieht] have ignored the fact that the promise made here [d.h. in Apk 3,10] pertains to the Philadelphian Christians *only* and cannot be generalized to include Christians in the other churches of Asia, much less all Christians in all places and times".

[283] Zur Deutung des Terminus ὥρα τοῦ πειρασμοῦ als einer Zeit der Leiden und der Bedrängnisse vgl. Aune, Apk I, 239: „The fact that τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ is articular indicates that it refers to an event with which the author assumed his audience was familiar, i.e., a period of great distress and suffering that early Judaism [...] and early Christianity [...] expected would immediately precede the eschatological victory of God. Rev 7:14 designates this period as ἡ θλίψις ἡ μεγάλη, ‚the Great Tribulation'". Zu Belegen vgl. 239f. Ähnlich auch Prigent, Apk, 205f und Beale, Apk, 289. Ob dieser doppelte Effekt in Dan 12,10aLXX intendiert ist, muß fraglich bleiben, da sich das Verbum πειρασθῶσι nur auf die ἅγιοι, also die Gottesfürchtigen bezieht. Anders Giesen, Apk, 134: „Gemeint ist auch nicht ‚die große Bedrängnis' ([Apk] 7,14), aus der die unzählbare Schar der Geretteten kommt [...] denn dort geht es um die Bedrängnisse, die die Christen als Christen von seiten der damaligen Gesellschaft zu erleiden haben".

[284] Vgl. hierzu etwa Roloff, Apk, 61, der im Blick auf Apk 3,10 von „über den gesamten Erdkreis verhängten endzeitlichen Prüfungen" spricht.

[285] Roloff, Apk, 62. In diese Richtung auch Aune, Apk I, 240: „Furthermore, to be ‚preserved from the hour of tribulation' means not that they will be physically absent but rather that they will not be touched by that which touches others".

Gericht am Ende der Zeit (Apk 20,11–15) bezogen würde. Das ἀρνίον Christus wird in der „Stunde der Prüfung"[286] vor dem endzeitlichen Gericht, das die gesamte οἰκουμένη betreffen wird, die philadelphischen Christen aufgrund ihrer erwiesenen Standhaftigkeit und Glaubenstreue vor der Verurteilung schützen. Diese Erklärung von Apk 3,10 vermag sämtliche interpretatorischen Schwierigkeiten[287] zu beseitigen.

(b) Andererseits verfolgt das durch den Apokalyptiker redende ἀρνίον Christus etwa in den Sendschreiben an die Gemeinden von Pergamon (Apk 2,12–17) und Thyateira (Apk 2,18–28) das Ziel, die christliche Identität der angeschriebenen Gemeinden abzusichern und den Einfluß von in diesen Gemeinden wirkenden Irrlehrern, die ergänzend zu der Verehrung des θεός und seines ἀρνίον Christus die Verehrung weiterer Gottheiten befürworten und proklamieren, zurückzudrängen.[288]

(b) In Apk 12 thematisiert der Apokalyptiker zunächst das Schicksal des himmlischen Widersachers Gottes, des δράκων bzw. σατανᾶς, der, aus dem Himmel geworfen, sich nun anschickt, auf der Erde gegen diejenigen zu kämpfen, die die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu haben (Apk 12,17). Im Anschluß daran führt der Apokalyptiker zunächst das erste θηρίον, also das *imperium Romanum* insgesamt und zugleich auch den zur Zeit der Abfassung der Apk aktuell amtierenden[289] römischen Kaiser (Apk 13,1–4),[290] als Kampfgenossen des δράκων bzw. σατανᾶς ein. Daran an-

---

[286] Zur Bedeutung des Verbums πειράζειν im Sinne von „prüfen, urteilen" vgl. Apk 2,2 und Liddell/Scott, Lexicon, s.v. πειράζω, 1354. Sie geben als mögliche Bedeutung an: „try, tempt a person, put him to the test". In diesem Sinne etwa auch 2Kor 13,5. Vgl. hierzu auch sehr instruktiv Sir 18,20: πρὸ κρίσεως ἐξέταζε σεαυτόν, καὶ ἐν ὥρᾳ ἐπισκοπῆς [!] εὑρήσεις ἐξιλασμόν. Zu Sir 18,20 vgl. auch Lohmeyer, Apk, 36, der sich allerdings mit dem Bezug der Formulierung οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς ausschließlich auf „alle Nichtgläubigen" den hier aufgezeigten interpretatorischen Zusammenhang verstellt.

[287] Zu diesen Schwierigkeiten vgl. etwa Aune, Apk I, 239f.

[288] Vgl. hierzu unten 238ff. Dies gilt wohl auch im Blick auf die Sendschreiben an die Gemeinden von Sardeis Apk 3,1–6 und Laodikaia Apk 3,14–22. Vgl. zu ersterem etwa U.B. Müller, Apk, 123f: „Man wird also die Situation in Sardes ähnlich wie in jenen Gemeinden sehen müssen, die von libertinistischen Irrlehrern bedroht waren [d.h. die Gemeinden in Pergamon und Thyateira]", zu letzterem Giesen, Apk, 140: „Daraus, daß Laodicea als einzige Gemeinde keinerlei Lob erfährt, sondern nur getadelt wird, ist zu schließen, daß sie Christliches und Heidnisches mehr als jede andere Gemeinde vermischt. Das Verhalten der Gemeinde wird folglich lau genannt, weil sie sich weithin dem heidnischen Lebensstil anpaßt [...]. Ihr Verhalten entspricht dem der [in Pergamon wirkenden] Nikolaiten". Erwähnt werden diese libertinistischen Irrlehrer auch in dem Sendschreiben an die Gemeinde von Ephesus Apk 2,1–7. Hier haben sie aber offensichtlich nichts ausrichten können (Apk 2,6). Den Christen in Ephesus wirft der Apokalyptiker allerdings vor, die ἀγάπη πρώτη verlassen zu haben (Apk 2,4). Zur Interpretation dieses Vorwurfs vgl. Beale, Apk, 230: „The idea is that they [d.h. die Christen in Ephesus] no longer expressed their former zealous love for Jesus *by witnessing to him in the world*".

[289] Vgl. hierzu auch Lietaerd Peerbolte, Antecedents, 153f: „For John the Beast from the sea was an evil power he experienced in his own day [!]; for later generations the Beast became a prophecy of the Antichrist to come".

[290] Vgl. hierzu etwa U.B. Müller, Apk, 252 im Blick auf Apk 13,7: „Wieder verschmilzt das Tier mit seinem besonderen Exponenten, dem wiederkommenden Nero (Nero redivivus), da Objekt der Anbetung eine konkrete Person ist (‚ihn')". Die Annahme, daß das erste θηρίον (Apk

schließend beschreibt er dessen nicht zuletzt auch gegen den θεός und gegen die Christen gerichtetes Wirken (Apk 13,5–8), wobei er das erste θηρίον als Gegenspieler des ἀρνίον Christus stilisiert[291] und dessen weltweite Anbetung registriert (Apk 13,8). Schließlich schildert der Apokalyptiker die Aktivitäten des zweiten θηρίον, das vornehmlich Propaganda für das erste θηρίον macht und sich für eine intensive und umfassende kultisch-religiöse Verehrung des ersten θηρίον einsetzt (Apk 13,12).[292]

Die Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 13 lassen erkennen, daß die Christen in den Adressatengemeinden der Apk, d.h. in der römischen Provinz *Asia*,[293] offensichtlich mit der massiven kultisch-religiösen Verehrung des ersten θηρίον, d.h. letztlich des amtierenden römischen Kaisers,[294] konfrontiert sind.[295] Die Darlegungen in Apk 12; 13,1f bieten eine Erklärung bzw. eine Begründung für diesen Sachverhalt:[296] Der intensiv zu

---

13.17) u.a. auf den zur Zeit der Abfassung der Apk aktuell amtierenden römischen *princeps* zu deuten sei, impliziert ihrerseits die Annahme, daß es sich bei den Aussagen Apk 17,8.10f, die die Anwesenheit des θηρίον in der Gegenwart der Apk verneinen und dessen Kommen erst für die Zukunft ankündigen, um *vaticinia ex eventu* handelt, d.h.: der Apokalyptiker, der in der Gegenwart des ersten θηρίον, des achten βασιλεύς (Apk 17,11) lebt, hat die Abfassung der Apk in die Zeit des sechsten βασιλεύς (Apk 17,10) hinein rückdatiert. Vgl. zu diesem Problem im Rahmen der Interpretation von Apk 13 und Apk 17 ausführlich unten 143ff und unten 323ff.

291 Vgl. in diesem Zusammenhang etwa U.B. Müller, Apk, 249, der mit Blick auf das erste θηρίον formuliert: „Das Tier wirkt nicht nur in der Macht des Satans [...] dessen Inkarnation es ist, es steht zudem in deutlichem Gegensatz zu Christus. Es erscheint als Antichrist". Ähnlich auch Zahn, Apk, 450, der feststellt, „daß [der Darstellung in Apk 13 zufolge] die aus dem Meer aufsteigende erste Bestie der Antichrist der Endzeit ist", und Barnett, Polemical Parallelism, 112: „‚The Lamb [...] as though slain' ὡς ἐσφαγμένον, 5.6; 12; 13.8 is parallelled by ‚the [sea] beast' one of whose heads ‚seemed to have a mortal wound' ὡς ἐσφαγμένην, 13.3[.]. The beast is taken to be the Roman Emperor, perhaps represented in the province of Asia in the persona of the Proconsul".

292 Söding, Heilig, 54 spricht im Blick auf Apk 12–14 durchaus m.R. von einem „tödlichen Konflikt zwischen den Anhängern Jesu und den Anbetern Satans, der eine widergöttliche Politik forcieren wird".

293 Vgl. hierzu oben 58.

294 Vgl. hierzu unten 143ff passim.

295 Vgl. hierzu auch Söding, Heilig, 51: „[...] setzt sich die Johannes-Apokalypse nicht nur mit den täglichen Pressionen der heidnischen Umgebung auf die christliche Minorität auseinander, sondern auch mit der Forcierung des Kaiserkultes speziell in Kleinasien". DeSilva, Honor Discourse, 94 spricht im Blick auf Apk 13,4.8.11–18 von einer „description of the emergence and enforcement of imperial cult".

296 Vgl. hierzu etwa, allerdings mit einem anderen Akzent, U.B. Müller, Apk, 225 im Blick auf Apk 12,1–14,20: „Die satanische Macht des römischen Imperiums und die christliche Gemeinde stehen einander gegenüber. Dabei schildert Kap. 12, wie es zu dieser Konfrontation gekommen ist". In diese Richtung denkt auch Taeger, Streitschrift, 310: „Die ‚theologische' Begründung will beachtet sein. Nicht weil das Imperium sich so darstellt, wie es der Autor in Apk 13; 17f ‚sieht', ist es satanisch (für Johannes hieße das, Symptome mit der Ursache zu verwechseln), sondern weil es sich dem Drachen verdankt, hat es jene – durchaus auch ambivalente und blendende – Erscheinungsform. Apk 12 ist nicht zufällig Apk 13 vorgeschaltet. Was sich in der Gegenwart abspielt, sind nur die Nachwehen eines im Himmel siegreich ausgefoch-

verehrende römische Kaiser und sein Propagandist stehen im Dienst des σατανᾶς bzw. δράκων, des himmlischen Widersachers Gottes,[297] der auf der Erde gegen die Christen, die irdischen τῷ θεῷ ἡμῶν βασιλείαν καὶ ἱερεῖς (Apk 5,10), Front macht. Das erste und auch das zweite der beiden in Apk 13 auftretenden θηρία sind von ihm zu ihrem Tun unmittelbar oder mittelbar beauftragt und zugerüstet worden. Mit diesen Ausführungen vermittelt der Apokalyptiker den Rezipienten seines Werkes seine Interpretation der gegenwärtigen Zeit und der aktuellen Ereignisse: Die Gegenwart ist die Zeit der Krisis,[298] die Zeit des letzten, eschatologischen[299] Kampfes zwischen den gottfeindlichen Mächten auf der einen

---

tenen Kampfes (12,7ff.17; 13,7), dessen irdische Fortsetzung in der mit Christus angebrochenen Endzeit (Apk 5) die Gläubigen erleben und allen vordergründigen Niederlagen zum Trotz ebenfalls siegreich bestehen, wenn sie sich eindeutig entscheiden, sich hinter ihren Herrn scharen (17,14)".

[297] Vgl. hierzu, wenn auch etwas anders akzentuiert, etwa U.B. Müller, Apk, 60: „Im Unterschied zur sonstigen frühchristlichen Loyalitätshaltung gegenüber dem Staat und seinen Organen, die diese von Gott eingesetzt betrachten [...] erscheint dieser in Gestalt des Tieres, als Agent des Satans", und Taeger, Streitschrift, 303: „Seine [d.h. des *imperium Romanum*] Erscheinung, seine Äußerungen und die Resonanz, die es bei den Menschen findet, erweisen es als Wider-Gott und Antichrist", und, im Blick auf die Intention des Apokalyptikers, 307f: „Zuallererst geht es Johannes darum, das wahre Wesen des Weltreiches zu offenbaren, seinen hinter dem verführerischen und vereinnahmenden lauernden mörderischen Charakter aufzudecken, den Gemeindegliedern zu enthüllen, wes bösen Geistes Kind das Imperium ist, sie auf seine Anschauungen zu verpflichten und nicht zuletzt das Verhalten der Bileamiten/Nikolaiten in diesen Rahmen einzuordnen". Anders hier Schüssler Fiorenza, Apocalyptic and Gnosis, 565f, die gerade auch für den apokalyptischen Hauptteil Apk 4–22 eine antignostische Stoßrichtung annimmt: „According to this interpretation the author polemicizes not only in the ‚letters' to the seven churches, but also in the entire book against the Gnostics. He writes more in opposition to them than to the Roman state and emperor cult", wobei sich für sie eine antignostische und eine antistaatliche Ausrichtung nicht ausschließen müssen, da nach Aussagen späterer Kirchenväter „the Gnostics were able to adapt to the syncretistic Roman culture and religion, whereas the so-called Catholics, appealing to their Jewish heritage, refused to take part in idolatrous ceremonies and sacrifices, even when this meant persecution and death". Belege für antignostische Aussagen in Apk 4–22 nennt sie allerdings nicht.

[298] Im Unterschied zu dem von A. Yarbro Collins verwendeten Begriff der „crisis" bezeichnet der Begriff „Krisis" hier eine „Entscheidungssituation, [einen] Wende-, Höhepunkt einer gefährlichen Entwicklung" (vgl. hierzu W. Müller u.a. (Hg.): Duden Fremdwörterbuch, 431 und oben 75, A. 56). Diese Begriffstransformation ist m.E. notwendig, wenn der Begriff der Krise im Zusammenhang mit der Frage nach den Motiven zur Abfassung der Apk und der Intention des Apokalyptikers beibehalten werden soll.

[299] Dementsprechend wird das ἀρνίον Christus bereits in Apk 5 damit betraut, das βιβλίον κατεσφραγισμένον σφραγῖσιν ἑπτά, das Buch „mit den sieben Siegeln" zu öffnen und damit die letzte Phase der Weltgeschichte bis hin zur Erschaffung einer neuen Welt zu eröffnen. Vgl. hierzu etwa H.-P. Müller, Ratsversammlung, 254f: „Dabei enthält das Buch offenbar die nach dem Ratschluß Gottes über die Welt verhängten eschatologischen Katastrophen, welche bei seiner Eröffnung [Apk] 6,1ff. ja auch einzutreten beginnen". Vgl. auch zur Deutung der Formel μετὰ ταῦτα Apk 1,19; 4,1 oben 64ff. Nach U.B. Müller, Apk, 143 „leitet der Seher [mit Apk 4,1] den apokalyptischen Hauptteil seines Buches ein", was heißt, daß die eschatologisch zu deutende Formel μετὰ ταῦτα Apk 4,1 alles Folgende als eschatologische Ereignisse qualifiziert. Vgl.

Seite[300] und denen, die auf der Erde Gottes Gebote und das Zeugnis Jesu bewahren (Apk 12,17), auf der anderen Seite.[301]

Im Rahmen seiner Darstellung in Apk 13 setzt der Apokalyptiker den zur Zeit der Abfassung der Apk amtierenden römischen Kaiser einerseits mit der eschatologischen Gestalt des *Nero redux* bzw. *redivivus* gleich[302] und offenbart ihn als den letzten in der Reihe der römischen *principes* vor dem Beginn der καινὴ κτίσις.[303] Andererseits identifiziert er ihn mit dem *imperium Romanum* als ganzem.[304] Dies macht die Annahme wahrscheinlich, daß in der römischen Provinz *Asia* die kultisch-religiöse Verehrung dieses Kaisers über das zuvor übliche Maß hinaus signifikant ausgeweitet und intensiviert worden ist.[305] Dem entspricht die Darstellung der Wirk-

---

hierzu auch ders., Apk, 53f: „Johannes schreibt Endgeschichte, wenn er als Offenbarung vermittelt, ‚was danach (bzw. in Kürze) geschehen muß' [...] Sie umgreift die Zeit zwischen der Erhöhung Jesu (12,1–5) und der Weltvollendung (21,1–22,5). Die Erhöhung Jesu, die mit dem Ziel seiner eschatologischen Funktion erfolgt (12,5), ist mit dem Sturz des Satans aus dem Himmel verbunden (12,7–9); dies sind entscheidende Akte, die zur Durchsetzung der endgültigen Herrschaft Gottes gehören. Die Erhöhung Christi gilt dabei als die Wende der Geschichte. [...] Weltgeschichte ist in ihr letztes Stadium eingetreten; sie ist Teil der Endgeschichte, die der letztgültigen Herrschaftsübernahme Gottes entgegengeht".

300 Damit erweist der Apokalyptiker zugleich, daß die Erkenntnisse seiner Gegner über die βαθέα τοῦ σατανᾶ Apk 2,24 (vgl. hierzu unten 284f) offensichtlich nicht zureichen. Die satanischen Mächte sind offensichtlich keineswegs machtlos, sondern gefährliche Gegner, die sich die Vernichtung der Christen auf ihre Fahnen geschrieben haben. Dies erklärt die Verwendung des ὡς λέγουσιν in Apk 2,24, das eine Relativierung der Erkenntisse der vom Apokalyptiker bekämpften Irrlehrer signalisiert.

301 Vgl. hierzu auch U.B. Müller, Apk, 247: „Kap. 13 entfaltet, was es heißt, daß der aus dem Himmel gestürzte Drache den Kampf gegen die Christen aufnimmt, einen letzten Ansturm gegen die, welche die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu bewahren ([Apk] 12,17)". Ähnlich auch Lietaerd Peerbolte, Antecedents, 169: „The situation of the church is thus depicted [in der Apk] as an eschatological situation in which a number of opponents act as assistants to Satan. These opponents – the Beast, the False Prophet, and the Harlot – are evidently *ad hoc* constructions by the author, formed out of divergent traditional materials. They personify the concrete opposition the Church experiences. This means that the author of Revelation has combined various traditions to help him shape a number of personal, eschatological opponents of Jesus Christ. He did not expect these opponents to appear sometimes in the future, but regarded their activities as present [!]. Thus, the eschatological opponents described in the Book of Revelation – the Dragon, the Beast, the False Prophet, and the Harlot – enable the author to describe his own time as an eschatological period. This eschatological period is defined by Christ's first coming and his *parousia*, and is characterised by opposition". Eine ähnliche Konzeption, hier allerdings bezogen auf innerchristliche Gegner, scheint nach Lietaerd Peerbolte in 1Joh 2,18–27 vorzuliegen. Vgl. hierzu Antecedents, 103: „The identification of the ‚heretics' as antichrists, and the conclusion drawn from it – that the end is near – imply that the author indeed identified the appearance of the ‚heretics' as the appearance of the Antichrist himself".

302 Vgl. hierzu unten 206ff.

303 Vgl. hierzu auch Apk 17,9–11. Zur Exegese dieses Textes vgl. unten 323ff.

304 Vgl. hierzu oben 120.

305 Vgl. hierzu auch Roloff, Apk, 171 zu Apk 17,11: „Die Bildaussage kreist hier ganz um den wiederkommenden Nero: In ihm wird das gottfeindliche Wesen des Weltreiches [...] seine

samkeit des zweiten θηρίον in Apk 13,11–17. Die Beschreibung seines Wirkens, insbesondere etwa Äußerungen wie Apk 13,14–17, und deren ausschließlicher Bezug auf den letzten in der Reihe der römischen Kaiser, auf das θηρίον οὗ ἐθεραπεύθη ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ,[306] sprechen dafür, daß die kultisch-religiöse Verehrung des zur Zeit der Abfassung der Apk amtierenden Kaisers insbesondere auch in der Provinz *Asia* weit über diejenige seiner Amtsvorgänger hinausging.[307]

Die exponierte und zentrale Bedeutung der Ausführungen Apk 12,1–14,5[308] innerhalb der Gesamtkonzeption der Apk ergibt sich aus der Tatsache, daß der Apokalyptiker in

klarste und eindeutigste Ausprägung erhalten". In diese Richtung denken auch U.B. Müller, Apk, 291: „In diesem Schreckenskaiser [d.h. dem mit dem ersten θηρίον identifizierten, gegenwärtig amtierenden *princeps*] verdichten sich für Johannes die Greuel, die sich in der bisherigen Geschichte des römischen Imperiums bereits abzeichnen", Prigent, Apk, 493f: „The eighth ruler is not an emperor like the others. His position in the list alone distinguishes him from the outset. [...] Nero [d.h. der achte βασιλεύς] will finally return, and the empire will be revealed in his person to be what it is in reality; an instrument of Satan, an Antichrist", Lee, New Jerusalem, 22: „Die Anbetung vor der εἰκὼν τοῦ θηρίου war ein größeres Problem als örtliche Krisen. In der Apk wird der Kaiserkult [...] als das zentrale Problem der sieben Gemeinden dargestellt", und Beale, Apk, 876: „Though the eighth head has the same wicked nature as the others, he is different from them in that he is an even fuller embodiment of Satanic power and in that his reign concludes history". U.B. Müller, Apk, 294f verweist in diesem Zusammenhang auf 4Esr 12,23–25. In Analogie zum Verfasser des 4Esr drückt der Apokalyptiker die Tatsache, daß dieser letzte Kaiser die Frevel des *imperium Romanum*, hier insbesondere die kultisch-religiöse Herrscherverehrung, wiederholt und zusammenfaßt, dadurch aus, daß er ihn mit dem *imperium* als ganzem identifiziert. Damit aber zeigt sich, daß er offensichtlich in diesem βασιλεύς den Höhepunkt der kultisch-religiösen Kaiserverehrung für gekommen hält. Dies wiederum läßt darauf schließen, daß dessen kultisch-religiöse Verehrung im Vergleich zu derjenigen seiner Amtsvorgänger tatsächlich über das übliche Maß hinaus intensiviert und ausgeweitet worden ist. Vgl. ähnlich zu Dan 7 Collins, Dan, 323.

[306] Vgl. Apk 13,12; ähnlich auch Apk 13,14. Diese Äußerungen belegen, daß das zweite θηρίον erst zur Zeit des ersten θηρίον, des letzten römischen *princeps* (vgl. hierzu Apk 17,10f), und nicht schon zur Zeit seiner Vorgänger in entsprechender Weise aufgetreten ist.

[307] Vgl. zur Dramaturgie von Apokalypsen im allgemeinen auch Vielhauer, Apokalypsen und Verwandtes, 405f: „Die moralische Degeneration stellt sich dem Apokalyptiker dar in einem Zerfall aller Sitte und der Zunahme der Gottlosigkeit, die in einer Zusammenballung der gottfeindlichen Mächte zur Bekämpfung der Gerechten und Gottes selbst in einem letzten Kampf gipfelt (Dan 7,19–25; äth. Hen. 93,9; 4 Esr. 13 u.ö.)", und K. Koch, Einleitung, 14: „*Gegenwart als letzte Zeit.* Der apokalyptische Verfasser bzw. der Engel, der ihn inspiriert, will dem Leser eine undurchsichtig gewordene, als überaus ungerecht und gottfern empfundene Zeitlage begreiflich machen, indem er auf bevorstehende Entwicklungen und Lösungen verweist, [...] Die letzten Tage der Menschheit stehen bevor. Eine brutale Großmacht schickt sich an, die gesamte bewohnte Erde mit Schwert und Blut zu unterjochen. Aus ihr entsteht ein letzter Herrscher, der an Schändlichkeit nicht zu überbieten sein wird, der Antichrist nach christlichem Sprachgebrauch".

[308] Zur inhaltlichen Bedeutung von Apk 12–14 im Rahmen des apokalyptischen Hauptteils Apk 4–22 vgl. etwa U.B. Müller, Apk, 33: „Kap. 12–14 bilden die dramatische Mitte innerhalb der Visionsberichte des apokalyptischen Hauptteils der Offb. Die für den Verfasser geschichtlich aktuellen Gegenspieler des Endgeschehens stehen in hartem Widerstreit miteinander: Satan und Christus, Römische Welt und Gemeinde des Lammes". Dem entspricht auf der formalen Ebene

ihnen erstmals ausführlich auf die sog. satanische Trias, den aus dem Himmel geworfenen δράκων/σατανᾶς, das erste θηρίον und dessen Propagandisten, das zweite θηρίον, zu sprechen kommt. Damit werden diese Kapitel zum „Höhepunkt der apokalyptischen Weissagung".[309]

Die Annahme, der Apokalyptiker beabsichtige mit seiner Darstellung in Apk 12f lediglich, die satanische Natur und den satanischen Charakter der beiden θηρία herauszustellen, um so die grundsätzliche Unvereinbarkeit von christlichem Glauben und kultisch-religiöser Kaiserverehrung aufzuzeigen,[310] reicht zur Erklärung des Textbefundes, insbesondere der Ausführungen in Apk 12, nicht aus. Sicherlich ist nicht zu bestreiten, daß dieser Aspekt auch eine Rolle spielt. Aber um die beiden θηρία als satanische Mächte zu charakterisieren und ihre Verehrung als unvereinbar mit dem christlichen Glauben zu erweisen, hätte es einer solch ausführlichen Schilderung der Ereignisse im Himmel und des mit diesen verknüpften Schicksals des δράκων, wie sie in Apk 12 vorliegt, nicht bedurft. Außerdem hatte der Apokalyptiker die Figur des σατανᾶς bzw. δράκων zu Beginn seiner Apk bereits eingeführt (Apk 2,9.10.13 u.ö.). Die Darstellung in Apk 12 legt vielmehr die Annahme nahe, daß es dem Apokalyptiker in Apk 12f in erster Linie darum ging, den Rezipienten seines Werkes das Auftreten der beiden θηρία in ihrer gemeinsamen Gegenwart als Krisis im Sinne eines letzten, eschatologischen Kampfes zwischen den Mächten des σατανᾶς und den Christen zu erklären und ihnen damit seine eigene Deutung dieser Gegenwart zu erschließen.[311]

(c) In Apk 17–22 kommt der Apokalyptiker auf das Ziel der Geschichte, auf den Untergang der bestehenden und die Errichtung einer neuen Welt zu sprechen. Der Untergang der bestehenden und die Errichtung einer neuen Welt gehen konkret in zwei Schritten vor sich: (1) Zunächst dokumentiert der Apokalyptiker den vollständigen Niedergang der πόρνη μεγάλη

---

durchaus der Gliederungsvorschlag von Yarbro Collins, Revelation 18, 188, die davon ausgeht, daß „the book of Revelation is organized into two great cycles of visions, [Apk] 1,19–11,19 and 12,1–22,5", was impliziert, daß der Apokalyptiker die Ausführungen in Apk 12–14 in exponierter Position am Beginn der zweiten Visionsreihe plaziert hat. Zu der von A. Yarbro Collins vorgeschlagenen Gliederung der Apk vgl. auch Combat Myth, 19–32. Mit einem anderen Akzent etwa Roloff, Apk, 24, der feststellt: „Mit [Apk] 12,1 setzt deutlich ein weiterer, bis 19,10 reichender Kreis ein. Denn nunmehr erscheint eine *zweite* [auf die Thronsaalvision Apk 4,1–5,14 ausgerichtete] *Bezugsreihe*, die das negative Gegenbild zu [Apk] 4,1–11,19 ist: Gottes Widersacher und die von ihm eingesetzten dämonischen Mächte, die Christus die Herrschaft über die Welt streitig machen wollen".

[309] Bousset, Apk, 335.

[310] Vgl. hierzu etwa die Ausführungen von Taeger, Streitschrift, 310: „Das von ihm [d.h. vom Apokalyptiker] verfaßte *corpus apocalypticum* dient dem Nachweis, daß der – dem Geschiedensein der durch Christus für Gott Erkauften ([Apk] 5,9; vgl. 14,3f) von den ‚Bewohnern der Erde' (13,8.12.14 u.ö.; vgl. z.B. 22,11) entsprechende – Antagonismus von Gemeinde und Weltmacht nur den fundamentalen Gegensatz zwischen Gott und Satan abbildet, somit jede Möglichkeit friedlicher Koexistenz von vornherein ausgeschlossen ist".

[311] Vgl. hierzu etwa Roloff, Apk, 134: „Nirgends in der Apk. verdichten sich die zeitgeschichtlichen Bezüge so stark wie in der Doppelvision von Kap. 13. Hier werden Ereignisse der unmittelbaren Gegenwart des Johannes in den Horizont des geoffenbarten Geschichtsplanes Gottes gestellt und von diesem her prophetisch erhellt".

Βαβυλών (Apk 17f; 19,17–21), d.h. letztlich des gesamten römischen Imperiums.[312] (2) Daran anschließend beschreibt er die nach dem Weltgericht (Apk 20,11–15) sich ereignende Einrichtung einer umfassenden neuen Schöpfung (Apk 21,1ff), bestehend aus einem οὐρανὸς καινός und einer γῆ καινή (Apk 21,1). In diesen verwirklicht sich die uneingeschränkte Herrschaft Gottes[313] als heilvolle Lebensgemeinschaft der treuen und standhaft gebliebenen Christen mit ihm.[314] Mit dieser Darstellung hebt der Apokalyptiker auf die letztendliche Vergänglichkeit des *imperium Romanum* insgesamt und des es repräsentierenden, zur Zeit der Abfassung der Apk regierenden *princeps* ab. Am Ende der Zeit werden sich der θεός und sein ἀρνίον Christus als die einzig beständigen und nachhaltig wirkmächtigen Kräfte offenbaren.

Die die sieben Sendschreiben Apk 2f jeweils beschließenden Überwindersprüche mitsamt den Weckrufen, die Interpretation der Gegenwart als der Zeit des letzten, eschatologischen Kampfes der Beauftragten des σατανᾶς gegen die Christen und der Aufweis der Vergänglichkeit des *imperium Romanum* und seiner Repräsentanten lassen im Blick auf die Frage nach der Situation der Adressaten der Apk und der Intention ihres Verfassers folgende Annahme wahrscheinlich erscheinen: Der Apokalyptiker reagiert mit seinem Werk auf eine von staatlich-imperialer Seite betriebene erhebliche Intensivierung und Ausweitung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz *Asia*.[315] Innerhalb dieser wird der

---

[312] So etwa Bergmeier, Erzhure, 3899f: „In keiner anderen Schrift des Neuen Testaments spiegelt sich die Thematik von ‚Aufstieg und Niedergang der römischen Welt' so handgreiflich wie in der Apokalypse des Johannes. [...] da proklamiert das letzte Buch der Bibel in apokalyptischer Weissagung den Untergang Roms [...]".

[313] Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 54: „Der apokalyptische Hauptteil des Buches entfaltet das endzeitliche Drama, indem er den Kampf der Herrschaftsübernahme Gottes in immer neuen Akten, ja immer neuen Anläufen darstellt [...] Gott kommt – ist somit das zentrale Thema des Werkes".

[314] Dieser Aspekt wird bereits thematisiert in Apk 7,13–17, insbesondere 7,16f; vgl. hierzu etwa U.B. Müller, Apk, 184: „Er [d.h. der Apokalyptiker] weissagt den kommenden Heilszustand mit den aus dem AT überkommenen Bildern". Die neue Heilszeit klingt darüber hinaus in Apk 19,7f an; vgl. hierzu auch Giesen, Apk, 412: „Das mit dem Bild Gemeinte ist klar: Das endzeitliche Volk Gottes hat sich bereit gemacht [...] um mit Christus in immerwährende und innige Gemeinschaft zu treten [...] zumal die Hochzeit in der biblischen Symbolsprache für die Heilszeit verwendet wird".

[315] In diese Richtung denkt Karrer, Brief, 306, der feststellt, daß der Apokalyptiker sein Werk in einer Zeit abgefaßt hat, in welcher „die heidnische Bedrängnis der Christen im Zusammenhang mit einer Intensivierung der göttlichen Machtansprüche des Staates und seines kaiserlichen Repräsentanten zu eskalieren droht". Ähnlich auch Lietaerd Peerbolte, Worship, 257: „John fiercely reacted against the imperial cult", und U.B. Müller, der die in einigen der Sendschreiben und auch im apokalyptischen Hauptteil dokumentierte Bedrohung der Gemeinden und ihrer Glieder auf die „besonders massiv, wenn auch nicht systematisch betriebene Propagierung des Kaiserkults" zurückführt (Apk, 41). Zu dieser Bedrohung vgl. etwa Apk 2,3.10.13; 6,9–11; 13,10.15b; 17,6; vgl. zu Apk 13,10.15b auch unten 158ff.

amtierende Kaiser als der *creator*/κτίστης einer neuen und heilvollen Welt(-ordnung) gerühmt und als Garant allgemeinen Wohls in Gegenwart und Zukunft, als σωτήρ, propagiert.[316] Dieser staatlich-imperialen Propaganda setzt der Apokalyptiker seine theologische Interpretation der Zeit seiner Gegenwart und seine Sicht der unmittelbar an diese Gegenwart anschließenden Zukunft entgegen:[317] Er deutet die Zeit seiner Gegenwart als die Zeit des letzten, eschatologischen Kampfes der satanischen Mächte, des amtierenden *princeps* und des *imperium Romanum*, gegen die Christen und erweist den als paganen Heilsbringer propagierten amtierenden römischen Kaiser und damit auch das *imperium Romanum* insgesamt als letztlich vergängliche Erscheinungen. Damit relativiert er die insbesondere dem *princeps* von staatlich-imperialer Seite zugemessene Bedeutung.[318] Da Kaiser und *imperium* im endzeitlichen Kampf gegen Gott und sein ἀρνίον Christus unterliegen müssen, werden sich ihre quasi-soteriologischen Ansprüche, Zielsetzungen und Bestrebungen letzten Endes als nicht tragfähig und unzulänglich erweisen.[319]

---

[316] So mit Blick auf Apk 13,8 Giesen, Glaubenstreue, 73: „Zwei Heilsangebote stehen sich gegenüber. Die Anziehungskraft des Tieres aus dem Meer ist so überwältigend, daß nur der, wer im Buch des Lebens eingetragen ist, gegen seine Verführungskünste gefeit ist ([Apk] 13,8)". Dabei haben sich die kaiserlichen Bestrebungen jenseits allen konkreten Mäzenatentums naturgemäß primär auf den Erhalt und die Stabilisierung des Bestehenden, d.h. der römischen Weltherrschaft, ausgerichtet.

[317] Vgl. hierzu Karrer, Stärken des Randes, 411ff, der die Apk für „einen gezielten Gegenentwurf" (414) gegen die kultisch-religiöse Verehrung der römischen Kaiser und deren theologische, insbesondere auch quasi-soteriologische Implikationen hält. Dabei bezeichnet Karrer die Darstellung des ersten θηρίον als „Gegenmythos" zu der „rettende[n] Ausstrahlung Christi" (415). Vgl. hierzu auch die Ausführungen zu dem Ansatz von L.L. Thompson oben 82ff.

[318] Vgl. hierzu etwa Lähnemann, Sendschreiben, 521: „Ihnen [d.h. den angeschriebenen Gemeinden] soll [...] der Blick geschärft, sie sollen gestärkt und getröstet werden, dadurch, daß ihnen die großen Zusammenhänge aufgewiesen werden, in denen die jetzige Zeit steht, und dadurch, daß sie auf das Ziel dieser gewaltigen Bewegungen hingewiesen werden. Das Ziel ist der Sieg Jesu Christi, der das letzte Gericht und die endgültige Erlösung herauffühlen wird".

[319] Vgl. hierzu etwa Friesen, Imperial Cults, 165f: „Rather than settling for the flawed eschatology of imperial cults in which one prays for the eternal reign of the Roman emperor, John chose a thorough eschatology that held strictly to the integrity of absolute being and demanded the eventual demise of all symbols. This entailed a rejection of the powerful and relatively stable cosmology of his social setting", und eine ähnliche Einschätzung bei Giesen, Apk, 34: „Ihnen [d.h. den Christen, die an der kultisch-religiösen Kaiserverehrung teilnehmen] gilt die Botschaft: Nicht dem mächtigen Römischen Reich mit seinen religiösen Ansprüchen gehört die Gegenwart und die Zukunft, sondern allein Gott und seinem Christus und damit auch den treuen Christen". Ähnlich auch Roloff, Apk, 18: „Aber Johannes kündigt in seinen dramatischen Bildern nicht nur eine bevorstehende äußere Verschärfung des Konflikts an, sondern er läßt vor allem dessen wahres Wesen sichtbar werden: Die Christen Kleinasiens sollen wissen, daß ihnen im totalitären religiösen Machtanspruch des römischen Staates die Manifestation der widergöttlichen Mächte begegnet, die in der Endzeit zum letzten vergeblichen Kampf gegen die Herrschaft Jesu Christi antreten. In diesem Konflikt zwischen der Kirche und dem Weltreich gibt es keinen Kompromiß; der Weg der Kirche kann nur der des passiven Widerstands und des Gehorsams gegen den Herrn sein. Zugleich

In Apk 17,10f[320] wird das erste θηρίον als der achte βασιλεύς, der eine Reihe von sieben als deren Höhepunkt abschließt, d.h. als individueller Herrscher charakterisiert. Dies spricht dafür, daß der Apokalyptiker in seinem Werk nicht auf die Praxis der kultisch-religiösen Verehrung der römischen Kaiser insgesamt, sondern auf die konkrete Verehrung eines, nämlich des aktuell amtierenden *princeps*, abzielt. Wenn es ihm um eine kritische Auseinandersetzung mit der kultisch-religiösen Verehrung der Gesamtheit der römischen *principes* gegangen wäre, ließe sich nicht erklären, warum der Apokalyptiker einerseits in Apk 17,9–14, andererseits aber auch in Apk 13, so deutlich auf ein individuelles Verständnis der Gestalt des ersten θηρίον abhebt.[321]

Die Annahme, im Hintergrund der Abfassung der Apk stehe eine quasi-soteriologische Konzeption des amtierenden römischen Herrschers als des Garanten und des σωτήρ der bestehenden Welt(-ordnung), dem daher in besonderem Maße Verehrung entgegenzubringen sei,[322] wird gestützt durch die Charakterisierung des Apk 13,11–17 eingeführten zweiten θηρίον als ψευδοπροφήτης Apk 16,13; 19,20; 20,10. Diese qualifiziert es als Propagandisten für das erste θηρίον Apk 13,1–7, den aktuell amtierenden *princeps*,[323] und dessen kultisch-religiöse Verehrung.[324] Da der Apokalyptiker dem zweiten θηρίον diesen Titel ganz bewußt beigelegt hat, legt sich die Annahme nahe, daß er in seinem Werk auf die Tatsache der offensichtlich insbesondere von diesem im Auftrag und im Namen des ersten θηρίον verbreiteten Propaganda und auf deren Inhalte Bezug nehmen wollte.[325] Auch die Ausführungen Apk 13,12b und die zusammenfassende Darstellung der Aktivität des zweiten θηρίον in Apk 19,20: ὁ ψευδοπροφήτης ὁ ποιήσας τὰ σημεῖα ἐνώπιον αὐτοῦ, ἐν οἷς ἐπλάνησεν τοὺς λαβόντας τὸ χάραγμα τοῦ θηρίου καὶ τοὺς προσκυνοῦντας τῇ

spricht Johannes dieser Kirche Trost und Hoffnung zu: Sie soll wissen, daß die widergöttlichen Mächte bald ausgespielt haben und daß der endgültige Sieg Gottes, der im Himmel schon Wirklichkeit ist, bald auch auf Erden manifest werden wird".

[320] Vgl. hierzu unten 323ff.

[321] Vgl. hierzu unten 143ff und unten 323ff. In diese Richtung denkt auch Lietaerd Peerbolte, Antecedents, 152, der vermutet, daß die Verwendung der Legende vom *Nero redux* bzw. *redivius* in Apk 13 darauf zurückzuführen sei, „that Domitian's reign resembled that of Nero in several respects, so that Nero seemed to have been revived in Domitian".

[322] Diese hier postulierte Situation der Propagierung einer quasi-soteriologischen Relevanz des amtierenden römischen Kaisers und der damit einhergehenden Intensivierung seiner kultisch-religiösen Verehrung, die der soteriologischen Relevanz des ἀρνίον Christus und dessen Verehrung diametral entgegenstehen, lassen sich gut in die von L.L. Thompson geäußerten Überlegungen einordnen, denen zufolge der Apokalyptiker als Kritiker der staatlichen und öffentlichen Ordnung mit seinem Werk beabsichtigte, der von der großen Mehrheit der Gesellschaft („cognitive majority") vertretenen Weltanschauung seine Sicht der Welt und sein Wertesystem („cognitive minority") entgegenzusetzen. Vgl. hierzu oben 82ff.

[323] Vgl. hierzu oben 120ff und unten 143ff passim.

[324] Vgl. hierzu auch unten 190f.

[325] Für die mit Verweis auf van den Bergh van Eysinga, Gnosis, 304 formulierte Vermutung Klaucks, Sendschreiben, 177, daß „die Näherbestimmung des Tiers vom Land als Pseudoprophet (in [Apk] 16,13; 19,20) [...] auch einen Seitenhieb auf die Prophetin Isebel in Thyatira enthalten [kann] (2,20), die sich dem Autor zufolge durch ihren Lebensentwurf willentlich oder unwillentlich in den Dienst der großen Dirne Rom stellt", bietet der Text keinerlei Anhalt. Vgl. zur Kritik dieser Erwägung bereits oben 96, A. 166.

εἰκόνι αὐτοῦ, zeigen, daß die zentrale Funktion des zweiten θηρίον darin besteht, die kultisch-religiöse Verehrung des ersten θηρίον zu propagieren. Hier wird das zweite θηρίον klar als „Propagandist des Kaiserkultes, der die Menschen zur Anbetung des [ersten] Tieres verführt",[326] charakterisiert.[327]

Gegen diese Interpretation der Apk als eines Gegenentwurfes zu einer innerhalb der kultisch-religiösen Kaiserverehrung entwickelten Konzeption scheinen Ausführungen F. Jungs zu sprechen. Jung weist darauf hin, daß es sich „im Herrscherkult nicht um eine eigenständige Religion handelte",[328] sondern um ein Instrument zur Integration der für die griechisch-hellenistisch geprägten Regionen neuen Herrschaftsform einer zentralen, jenseits der eigenen πόλις zu lokalisierenden Gewalt in die überkommenen politischen und religiösen Vorfindlichkeiten.[329] Dabei sollte jedoch der Herrscherkult nicht in Konkurrenz zu anderen, bestehenden Religionen treten.[330] Aus diesen Überlegungen folgert Jung dann entsprechend: „Deshalb wird man auch nicht von einer Konfrontation zwischen Christuskult und Kaiserkult sprechen können".[331]

Eine genauere Analyse zeigt jedoch, daß die Argumentation Jungs in sich selbst widersprüchlich ist und zu fehlerhaften Ergebnissen führt. Einerseits betont Jung für die hellenistisch-römische Zeit die Einheit von Politik und Religion und bestätigt, daß „es in der Antike eine Trennung zwischen Religion und Staat nicht gab".[332] Andererseits definiert er selbst den antiken Herrscher- und damit auch den Kaiserkult als eine Methode, eine neue politische Konstellation, die einer die griechisch-hellenistische Stadt beherrschenden, außerhalb ihrer selbst angesiedelten Macht, mit den bestehenden politischen und religiösen Verhältnissen zu verknüpfen. Dann aber umfaßt der antike Herrscher- und Kaiserkult notwendig immer sowohl eine politische als zugleich auch

---

[326] U.B. Müller, Apk, 331. Im Blick auf die Funktion des zweiten θηρίον als Propagandist für die religiös-kultische Verehrung des ersten θηρίον ähnlich auch Giesen, Apk, 426: „'Lügenprophet' [...] ist eine andere Bezeichnung für das ‚Tier vom Land' [...] das wir mit der Propagandamaschinerie für den röm.[ischen] Kaiserkult identifizieren können".

[327] Bereits die auf die Verehrung des ersten *princeps* Augustus bezogenen Ausführungen in der sog. Kalenderinschrift zeigen, daß die intensive kultisch-religiöse Verehrung eines amtierenden römischen Kaisers mit dessen quasi-soteriologischer Bedeutung für die bestehende Welt(-ordnung) begründet worden ist. Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 25ff. Anders hier A. Reichert, die in ihrem Habilitationsvortrag die Ansicht vertreten hat, daß sich die in den sieben Sendschreiben beschriebenen Gemeindesituationen insgesamt als Reaktionen auf die Einführung der von Plinius und Traian erarbeiteten neuen Konzeption zur Rechtsstellung der Christen erklären lassen (vgl. Witulski, Kaiserkult, 81ff). Doch wird dies der Apk 13,11–17 (vgl. hierzu ausführlich unten 159ff); 19,20 beschriebenen intensiven Propaganda des zweiten θηρίον zugunsten des ersten θηρίον und der durch dieses offensichtlich betriebenen Intensivierung der kultisch-religiösen Verehrung des amtierenden *princeps* nicht gerecht.

[328] ΣΩΤΗΡ, 24.

[329] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 14f.

[330] Vgl. hierzu ΣΩΤΗΡ, 24f unter Berufung auf Price, Rituals and Power, 233: „Darüber hinaus wurde im Herrscherkult versucht, eine neue Herrschaftsform mit dem religiösen und politischen System zu verbinden. In keiner Weise jedoch sollte der Herrscherkult in Konkurrenz zu anderen Religionen treten, zumal es in der Antike eine Trennung zwischen Religion und Staat nicht gab".

[331] ΣΩΤΗΡ, 25.

[332] ΣΩΤΗΡ, 24f.

eine religiöse Dimension.[333] Das bedeutet, daß die kultisch-religiöse Herrscher- und Kaiserverehrung grundsätzlich sehr wohl als Widersacher der christlichen Religion und der christlichen Gottesverehrung in Erscheinung treten konnte. Richtig ist sicherlich, daß die kultisch-religiöse Herrscher- und Kaiserverehrung aus sich selbst heraus nicht zu einer Konkurrenz für die Verehrung anderer Gottheiten werden sollte bzw. wollte.[334] Genauso richtig bleibt aber, daß die christliche Gottesverehrung aufgrund ihres Ausschließlichkeitsanspruches in Konfrontation mit der kultisch-religiösen Herrscher- und Kaiserverehrung treten konnte und auch mußte. Dies gilt insbesondere dann, wenn im Rahmen der Herrscher- und Kaiserverehrung Inhalte propagiert worden sind, die aus christlicher Sicht den eigenen Glaubensüberzeugungen diamentral entgegenstanden.

Dies gilt gerade im Blick auf die Apk auch dann, wenn F. Jung,[335] W. Pöhlmann[336] und insbesondere auch S.R.F. Price[337] mit ihrer Anschauung Recht hätten, daß der jeweils amtierende Herrscher bzw. Kaiser im Rahmen seiner kultisch-religiösen Verehrung nicht selbst als Gott, sondern als ein den traditionellen Göttern untergeordnetes Wesen betrachtet worden wäre und somit eine Zwischenstellung zwischen diesen und den Menschen eingenommen hätte. Der Apokalyptiker definiert nämlich die ontische Position des ἀρνίον Christus in seinem Werk lediglich als eine Zwischenstellung zwischen dem θεός und den Christen.[338] Aufgrund dieser christologischen Positionierung ließe sich gerade die Apk sehr wohl als Gegenentwurf zur kultisch-religiösen Kaiserverehrung bzw. einer innerhalb ihrer propagierten Konzeption denken.

Mit den die Sendschreiben beschließenden Überwindersprüchen und den mit diesen verknüpften Weckrufen nimmt der Apokalyptiker Bezug auf das

---

[333] Vgl. hierzu auch Fears, Art. Herrscherkult, in: RAC 14, 1066: „Der antike Mensch unterschied aber nicht zwischen Religion u. Politik. Religion durchdrang jeden Aspekt staatlichen Lebens u. schuf gerade dadurch die Basis der politisch-gesellschaftlichen Ordnung. Notwendigerweise wurde politische Ideologie in religiöser Sprache formuliert u. durch Kult u. Ritual ausgedrückt. Eine religiöse Bilderwelt legte genau die Vorstellung des antiken Menschen von den politisch-gesellschaftlichen Strukturen fest, u. das kultische Leben im Staate spiegelte jede Veränderung in diesen Strukturen wider [...] Herrscherverehrung reflektiert die wichtigste dieser Veränderungen: den Niedergang des Stadtstaates u. den Aufstieg der Monarchie zum dominierenden politischen System der griech.[ischen] Welt". Ähnlich auch Habicht, Gottmenschentum, 265, der betont, daß „dieses Phänomen [d.h. des Herrscher- bzw. auch des Kaiserkultes] eben in einer solchen Form gar nicht möglich war ohne eine Änderung in der allgemeinen religiösen Bewußtseinslage".

[334] Nichts anderes meint etwa Habicht, Gottmenschentum, 264, wenn er gegen L. Cerfaux und J. Tondriau betont, daß deren Sicht des Herrscher- und Kaiserkultes als eines „‚ [...] concurrent du christianisme' die zu behandelnden Erscheinungen unter einen vorgefaßten und zweifellos auch für die Kulte der römischen Kaiser falschen Gesichtspunkt stellt".

[335] Vgl. hierzu ΣΩΤΗΡ, 26–28.

[336] Vgl. hierzu Pöhlmann, Art. Herrscherkult II, in: TRE 15, 251.

[337] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 32f.

[338] Vgl. hierzu etwa U.B. Müller, Apk, 55f: „Der theozentrische Ansatz im Denken des Johannes betätigt sich, wenn man die Christologie zu seinem Gottesbild in Beziehung setzt. [...] Im Zusammenhang der Beauftragung des Lammes mit der Durchsetzung des göttlichen Geschichtsplanes kann man nur von einer Funktionseinheit Gottes mit Christus sprechen, ohne daß an eine seinsmäßige Gottgleichheit zu denken ist [...] Denn die höchsten Gottesprädikate sind Gott vorbehalten".

Verhalten der Christen angesichts der mit der staatlich-imperialen Propaganda einhergehenden Intensivierung und Ausweitung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung. Er ermutigt und ermahnt die von ihm angeschriebenen Christen zur Glaubenstreue und zur Standhaftigkeit, da nur diejenigen, die Standhaftigkeit und Glaubenstreue bewahren, Anteil an der letztgültigen Heilswirklichkeit Gottes erhalten werden (Apk 21,7f).

Fazit: Letztlich geht es dem Apokalyptiker mit seinem Werk um zweierlei: (a) Einerseits beabsichtigt er, den von der staatlich-imperialen Propaganda verkündigten quasi-soteriologischen Anspruch des zum Zeitpunkt der Abfassung der Apk amtierenden römischen Kaisers als des ersten Repräsentanten des *imperium Romanum* als nicht tragfähig und damit als unzutreffend zu erweisen.[339] (b) Andererseits verfolgt er das Ziel, die Glieder der von ihm angeschriebenen christlichen Gemeinden gegenüber dieser von staatlich-imperialer Seite propagierten quasi-soteriologischen Bedeutung des amtierenden *princeps* und der zumindest in der römischen Provinz *Asia* damit einhergehenden Intensivierung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung zu Standhaftigkeit und Glaubenstreue zu ermahnen und zu ermutigen.[340] In diesem letzten, eschatologischen Kampf gilt es, sich in seinem Christsein zu bewähren. Eine wie auch immer geartete und begründete Beteiligung an der kultisch-religiösen Kaiserverehrung führt zum Verlust der Teilhabe am endzeitlichen Heil, Repressalien und Bedrängnisse, die aus

---

[339] In diese Richtung denkt auch Janzen, Jesus, 656, der im Blick auf die Apk, allerdings bezogen auf die Verhältnisse zur Zeit der Regentschaft des Kaisers Domitian, feststellt: „The claims of Domitian, both numerous and unprecedented, could not be left unchallenged. The propaganda he satured the Empire with met with unforgiving recipients who not only disapproved but displaced his claims on the one they thought was worthy. The Apocalypse is counter-propaganda". In diesen Zusammenhang paßt auch der Hinweis von Brent, John as Theologos, 102, der als Resultat eines Vergleichs einiger Motive aus Apk 1,12f; 6; 8 mit den in IGR IV 353 dokumentierten kaiserlichen Mysterien (vgl. 95–101) zu dem Ergebnis kommt, daß es sich bei der Apk um „a contra-cultural riposte to the imperial cult" handelt. Dem entspreche, daß der Apokalyptiker in späteren Abschriften der Apk als θεολόγος bezeichnet werde, womit eine im Rahmen der kultisch-religiösen Kaiserverehrung gebräuchliche Amtsbezeichnung aufgenommen werde (vgl. hierzu 87–95).

[340] Zu diesem Gesichtspunkt vgl. etwa Söding, Heilig, 52f: „Johannes bezieht eine entschieden andere Position [als etwa die Nikolaiten]. Er sieht den *status confessionis* gegeben. Ohne daß er sich den Nikolaïten gegenüber auf eine theologische Argumentation einläßt, ist für ihn doch klar, daß weder das Wissen um die Einzigkeit Gottes noch das Vertrauen auf seine Gnade noch gar die Hoffnung auf das Reich Gottes ein Grund sein können, an heidnischen Opfern, speziell am Kaiserkult teilzunehmen. Damit ist kein weltabgewandtes Sektierertum propagiert, wohl aber ein konsequentes Bekenntnis: Wo die Verehrung des Kaisers als Gott als das Opfer vor einer Staats-Gottheit für den Kaiser verlangt wird, ist nicht ein aufgeklärt-distanziertes Mitmachen angezeigt, sondern ein klares, kompromißloses Nein. Es ist nicht nur das Nein zum Anspruch eines Herrschers, der Gott seiner Untertanen zu sein, und das Nein zum Ansinnen eines Staates, die Religion seiner Bürger zu definieren; es ist auch die Absage an den verführerischen Reiz einer Kultur, deren Synkretismus alle authentische Religiosität integriert und deshalb die Konturen des Gottesbildes verschwimmen läßt". Damit werden die Erwägungen H.-J. Klaucks zum Hintergrund der Abfassung der Apk zumindest teilweise aufgenommen. Vgl. hierzu oben 88ff.

der Verweigerung der Teilnahme an der kultisch-religiösen Kaiserverehrung resultieren, sind bis hin zum Tod[341] durchzustehen und durchzuhalten.

Damit ergibt sich folgende Verbindung der Sendschreiben Apk 2f mit dem apokalyptischen Hauptteil Apk 4–22: Die in den mit den Weckrufen verbundenen Überwindersprüchen enthaltenen Aufforderungen und Ermutigungen zu Glaubenstreue und Standhaftigkeit lassen sich als vorgeschaltete Ermahnungen verstehen. Diese beziehen sich auf die angeschriebenen Christen und ihr Verhalten gegenüber der staatlich-imperialen Propaganda und der mit ihr verbundenen Intensivierung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung. In Apk 4–22 werden dann die Zeit der Gegenwart und die aktuellen Entwicklungen als letzter, eschatologischer Kampf zwischen den gottfeindlichen Mächten und den Christen interpretiert, in dem es gilt, sein Christsein in der Distanz zu staatlich-imperialer Propaganda und kultisch-religiöser Kaiserverehrung zu bewähren. Darüber hinaus werden die Zukunftslosigkeit der dem Staat, aber insbesondere auch dem aktuell amtierenden Kaiser konzeptionell beigelegten quasi-soteriologischen Bedeutung für die Welt und die Menschen aufgewiesen. Damit werden die Aufforderungen und Ermutigungen zu Glaubenstreue und Standhaftigkeit in Apk 2f einerseits begründet und andererseits gerechtfertigt.[342]

Für die augenscheinlich bewußte Partizipation zumindest eines Teils der in der römischen Provinz *Asia* lebenden Christen an der religiös-kultischen Kaiserverehrung sind mehrere Gründe denkbar: (a) Sie beteiligten sich aus opportunistischen Gründen an der kultisch-religiösen Verehrung des amtierenden *princeps*. Sie wollten ihre gesellschaftliche Ausgrenzung, die sich aus ihrem Christsein ergab, nicht noch weiter forcieren, oder aber, sie mußten im Falle einer Weigerung Repressalien von Seiten ihrer Umwelt, d.h. ihrer Nachbarn oder der Gremien und Institutionen ihrer πόλις, befürchten. Dabei entwickelten sie eine möglicherweise auf solchen Äußerungen wie etwa 1Kor 8,4–6 fußende theologische Interpretation der heidnischen Gottheiten,[343] die ihnen ihre Teilnahme an der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in theologischer Verantwortung ermöglichte. (b) Möglicherweise lag der Bereitschaft zu diesem Verhalten aber auch die in christlichen Kreisen belegte Aufforderung zur Loyalität gegenüber der staatlichen Obrigkeit zugrunde.[344] (c)

---

[341] Vgl. hierzu die Kritik der Ausführungen E. Schüssler Fiorenzas zur Intention des Apokalyptikers oben 68ff.

[342] Vgl. hierzu oben 112ff. Ähnlich Slater, Social Setting, 240: „Thus, if Christians adhere to the advice within the letters, they will endure the trials and punishments described in the apocalyptic visions and will enter the New Jerusalem". Anders hier Robinson, Redating, 239f, der aufgrund des Inhalts der sieben Sendschreiben Apk 2f keine Notwendigkeit sieht, sie mit der religiös-kultischen Kaiserverehrung in der Provinz *Asia* in Verbindung zu bringen: „Die bemerkenswerteste Besonderheit in dem Bericht über die tatsächlichen oder wahrscheinlichen Leiden der Kirchen Asiens ist das Fehlen jeden klaren Bezugs auf den Kaiserkult, über den in den übrigen [Partien der Apk] immer wieder gesprochen wird" (239). Zu dem diesem methodischen Ansatz entgegenstehenden Ausgangspunkt H.-J. Klaucks vgl. oben 93.

[343] Vgl. hierzu etwa unten 286ff.

[344] Vgl. hierzu etwa Brox, 1Petr, 123, der im Blick auf die Aufforderung τὸν βασιλέα τιμᾶτε 1Petr 2,13f.17 ideologiekritische Tendenzen nicht ausmachen kann: „Gezielte ideologiekritische Tendenz gegen damaliges kaiserliches Selbstverständnis ist [im Blick auf 1Petr 2,17] trotzdem nicht gewiß. Weil diesbezüglich unterstellte Absichten m.E. in den VV 13f nicht

Drittens ist schließlich denkbar, daß zumindest ein Teil der Adressaten der Apk bereit gewesen ist, in diametralem Gegensatz zum Verfasser der Apk dem amtierenden *princeps imperii Romani* entsprechend der von ihm lancierten Propaganda eine für die Existenz der Welt und für das Heil bzw. das Wohl der Menschen in Gegenwart und Zukunft durchaus bedeutungsvolle Rolle beizulegen. Somit brachten sie ihm innerhalb und auch außerhalb des Kultes im engeren Sinne aus freien Stücken religiöse Verehrung entgegen.[345] Dies ist insbesondere auf dem Hintergrund einer ausbleibenden Parusie und einer sich offensichtlich nicht realisierenden christlichen Hoffnung von der sichtbaren Durchsetzung der Herrschaft Gottes und seines ἀρνίον Christus, die bei einigen Christen durchaus zu Enttäuschungen und zu Anfragen an ihren eigenen Glauben geführt haben mögen, gut vorstellbar.

1.2.3 Folgerungen für den Fortgang der Untersuchung

Im Rahmen des Versuchs einer Einordnung der Apk in den Zusammenhang der Zeitgeschichte[346] muß auf dem Hintergrund dieses Ergebnisses somit folgende Frage beantwortet werden: Wann läßt sich innerhalb der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz *Asia* zwischen 45/50 und 155/160 n.Chr.[347] eine massive Intensivierung feststellen, die mit der provinzweiten Propagierung der quasi-soteriologischen Bedeutung des verehrten amtierenden Regenten einherging? Dabei kann die im wesentlichen zwischen ca. 30 und 10 v.Chr.[348] in der Provinz *Asia* entwickelte und letztlich deren gesamte Einwohnerschaft betreffende[349] religiös-

---

erkennbar sind, möchte ich sie auch hier nicht annehmen". Damit aber wird denkbar, daß Christen mit einer solchen Aussage wie etwa 1Petr 2,17 ihre Teilnahme an Veranstaltungen im Rahmen der staatlich propagierten religiös-kultischen Kaiserverehrung rechtfertigen konnten. Einen ähnlichen Dienst hätten die Ausführungen des Paulus in Röm 13,1–7 leisten können. Vgl. im Blick auf diese Passage Wilckens, Röm III, 39: „Darum sollen alle Menschen – Christen wie Nichtchristen – den staatlichen Gewalten Gehorsam leisten. Jegliche Auflehnung gegen sie ist Auflehnung gegen Gott". Vgl. hierzu auch Karrer, Stärken des Randes, 414: „Eine Empörung dagegen [d.h. gegen die Praxis der kultisch-religiösen Kaiserverehrung] ist weder jüdisch noch frühchristlich selbstverständlich. Die Tradition der Weisheit ‚durch mich (den Herrn) regieren die Könige [...] versehen die Herrscher ihr Amt, die Vornehmen und alle Verwalter des Rechts' (Spr 8,15f.) bot die Alternative, die Regierenden zu respektieren und zugleich an den Maßstab des Rechtes zu erinnern. Varianten dessen dominieren in den christlichen Gemeinden". Hier verweist Karrer u.a. auf Röm 13,1–7; 1Petr 2,13–17 und 1Clem 61,1 (vgl. 414, A. 105; dort auch weitere jüdische Belege).

[345] In diese Richtung denkt offensichtlich Söding, Heilig, 51f, wenn er hier formuliert: „Vom Kaiserkult geht aber nicht nur ein starker Anpassungsdruck, sondern auch eine starke Faszination aus: Anziehend war nicht einfach, der Macht zu huldigen, sondern im Einklang mit einer politischen Ordnung zu leben, die ihre kulturelle, militärische und soziale Überlegenheit über alle alternativen Systeme augenscheinlich zu demonstrieren schien und eine Form prachtvoller Repräsentation entfaltete, von deren ästhetischen Reizen sich noch heute jeder Besucher antiker Stätten überzeugen kann".

[346] Vgl. hierzu oben 53ff.

[347] Zu dieser zeitlichen Abgrenzung vgl. oben 58.

[348] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 9ff.

[349] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 32.

kultische Verehrung des Augustus als des ersten *princeps* als Maßstab für die entsprechende Verehrung seiner Nachfolger gelten. Es ist kaum anzunehmen, daß der Apokalyptiker mit der Figur des ersten θηρίον, des endzeitlichen Gegenspielers des ἀρνίον Christus, auf einen römischen Kaiser, dessen religiös-kultische Verehrung in ihrer Intensität im Schatten derjenigen des Augustus stand und den Rahmen des seit ca. 50 bis 60 Jahren[350] Gewohnten nicht überschritt, abheben wollte. Weitaus wahrscheinlicher ist, daß diese mythische endzeitliche, die Geschichte der Welt zu ihrem Ende führende Gestalt zur Chiffre für einen Kaiser wurde, dessen religiös-kultische Verehrung zumindest über die seiner unmittelbaren Vorgänger entschieden hinausging und sich dabei u.U. auf neue, bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht erreichte oder erschlossene Dimensionen und Aspekte des Lebens erstreckte.

---

[350] Wenn die Arbeit christlicher Missionare in der römischen Provinz *Asia* etwa um 45/50 n.Chr. begann (vgl. hierzu oben 58), so liegt zwischen diesem Zeitpunkt und dem Erlaß des etwa in der sog. Kalenderinschrift niedergelegten Beschlusses (vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 25ff), der den entscheidenden Höhepunkt in der religiös-kultischen Verehrung des Augustus darstellt, ein Zeitraum von etwa 50 bis 60 Jahren.

2. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz *Asia* und die Abfassung der Apk[351]

Die Analyse der Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz *Asia* im möglichen Abfassungszeitraum der Apk zeitigt u.a. folgende Ergebnisse, die im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit nur zusammengefaßt dargestellt werden können:[352]

(a) Die Verehrung des amtierenden Kaisers Domitian im Rahmen des ephesischen Kultes der Σεβαστοί reicht nicht an den mit der Verehrung des Augustus gesetzten Rahmen provinzialer kultischer Kaiserverehrung in der Provinz *Asia* heran, geschweige denn über diesen hinaus. Der in Ephesus eingerichtete Provinzialkult veränderte die bestehenden Paradigmen nur insoweit, als innerhalb seiner das Gewicht und die Bedeutung des amtierenden Kaisers Domitian zugunsten seiner aus der *gens Flavia* stammenden Vorgänger und v.a. der *gens Flavia* als solcher verringert wurden. Angesichts dessen und angesichts der zahlreichen Belege für die neben der provinzialen immer schon existierende munizipale und private Kaiserverehrung ließ der in Ephesus angesiedelte provinziale Kult der flavischen Σεβαστοί für die Einwohner der Provinz *Asia* in ihrer Gesamtheit keine neue kultisch-religiöse Situation entstehen. Im Blick auf die Regierungszeit Domitians kann von einer in der römischen Provinz *Asia* Platz greifenden etwaigen signifikanten Intensivierung der kultisch-religiösen Verehrung des amtierenden Regenten und von dessen damit einhergehender unangemessener Vergöttlichung also gerade nicht die Rede sein.

(b) Ein Vergleich des in Pergamon eingerichteten asianischen Provinzialkultes des Ζεὺς Φίλιος und des Traian mit den in der Provinz *Asia* zuvor inaugurierten provinzialen Kaiserkulten ergibt folgendes Bild: (1) Im Unterschied zu dem in Ephesus angesiedelten und auf die *gens Flavia* als ganze ausgerichteten Provinzialkult der Σεβαστοί steht innerhalb des Kultes des Ζεὺς Φίλιος und des Traian die (Einzel-)Person des amtierenden Kaisers im Zentrum der kultischen Verehrung. Dabei spielen etwaige dynastische Bezüge innerhalb des Kultes keine Rolle. (2) Die Analyse der Struktur des Kultes des Ζεὺς Φίλιος und des Traian und der entsprechenden Tempel- und Kaisertitulatur zeigen die Parallelisierung und rechtlich-religiöse Gleichstellung zu dem ersten in der Provinz *Asia*, ebenfalls in Pergamon eingerichteten provinzialen Kaiserkult der *Dea Roma* und des *Divi filius* Augustus. Diese Parallelisierung wurde vom amtierenden Kaiser

[351] Vgl. hierzu oben 133f.
[352] Ausführlich liegen diese vor bei Witulski, Kaiserkult, passim.

selbst offensichtlich bewußt gefördert. Bestätigt wird dieses Ergebnis durch die Interpretation der Stiftungsinschrift der mit dem Kult des Ζεὺς Φίλιος und des Traian verbundenen Spiele. Hierin offenbart sich das persönliche „Programm" Traians, der sich als „neuer" Augustus propagierte. (3) Über den provinzialen Kult im engeren Sinne hinausreichende, neue Dimensionen kultisch-religiöser Kaiserverehrung erschließende Ehrungen sind für die Person Traians in der römischen Provinz *Asia* nicht belegt.

Aus alledem folgt: Mit der Einrichtung des Kultes des Ζεὺς Φίλιος und des Traian in Pergamon als einer bewußten Dublette zu der in der Stadt bereits bestehenden kultischen Verehrung der *Dea Roma* und des *Divi filius* Augustus werden in der Provinz *Asia* die Augustus- und die Traianverehrung auf eine Ebene gestellt. Insofern Traian über den provinzialen Kult im engeren Sinne hinaus auf provinzialer Ebene allerdings nicht weiter verehrt wird, geht die kultisch-religiöse Verehrung dieses Kaisers aber nicht über die des Augustus hinaus, sondern bleibt innerhalb des mit der Verehrung jenes gesetzten Rahmens. Angesichts dessen und angesichts der Tatsache, daß die kultisch-religiöse Verehrung der römischen Kaiser auf provinzialer, insbesondere aber auch auf munizipaler und privater Ebene zum Alltag der Einwohner in der Provinz *Asia* gehörte, läßt sich schwerlich behaupten, daß mit der Inauguration des Kultes des Ζεὺς Φίλιος und des Traian in Pergamon für diejenigen Einwohner *Asias*, die nicht in Pergamon lebten, eine grundsätzlich neue kultisch-religiöse Situation entstanden ist.

(c) Die kultisch-religiöse Verehrung des römischen Kaisers Hadrian in der römischen Provinz *Asia* wird, insbesondere auch im Vergleich zu derjenigen seiner Vorgänger, durch folgende Aspekte charakterisiert: (1) Als erstem amtierendem römischen Kaiser wurde Hadrian in der Provinz *Asia* mehr als ein provinzialer Kult geweiht. Auf provinzialer Ebene wird er in Heiligtümern in Smyrna, in Ephesus und in Kyzikos kultisch verehrt. Die Einrichtung dieser Kulte ging, wie seit Augustus die Regel, auf die Initiative des asianischen Provinziallandtages zurück. (2) Im Rahmen der asianischen provinzialen Kaiserverehrung wurde Hadrian als erster im Amt befindlicher römischer Kaiser nach Gaius (Caligula) ohne θεὸς σύνναος verehrt. (3) In Athen ist 131/132 n.Chr. das Heiligtum des Ζεὺς ᾿Ολύμπιος geweiht worden. Damit ging einerseits die Verehrung des mit dieser Gottheit zumindest assimilierten Kaisers Hadrian als ῾Αδριανὸς ᾿Ολύμπιος einher. Andererseits ist zeitnah bzw. zeitgleich zur Weihung dieses Heiligtums die Gründung der Institution des Πανελλήνιον, einer zumindest auch mit der kultischen Verehrung Hadrians beauftragen Vereinigung von Städten und Gebietskörperschaften, die griechische Wurzeln nachweisen konnten, anzusetzen. Mit alledem überschritt die kultisch-religiöse Verehrung des amtierenden römischen Kaisers zum ersten Mal in ihrer Geschichte die provinzialen Grenzen und erlangte zumindest im Blick auf den Osten des

imperium Romanum eine überprovinziale Dimension. (4) Die offensichtlich von kaiserlicher Seite zeitnah bzw. zeitgleich zu der Weihung des athenischen Ζεὺς ᾿Ολύμπιος-Heiligtums und der Gründung der Institution des Πανελλήνιον verordnete, in der Provinz *Asia* flächendeckend durchgeführte Aufstellung von dem ῾Αδριανὸς ᾿Ολύμπιος geweihten Altären in Privathäusern implantierte die kultisch-religiöse Kaiserverehrung, wiewohl sie offiziell und öffentlich blieb, erstmalig unmittelbar in den privaten, häuslichen und familiären Bereich. (5) Die mit der Aufstellung dieser Altäre verbundene provinzweite Verehrung Hadrians als σωτὴρ καὶ κτίστης charakterisierte den amtierenden Herrscher als universalen Retter und die Zeit seiner Herrschaft als eine Epoche universalen Heils. Indem die kultisch-religiöse Verehrung Hadrians damit zugleich ein neues Verständnis der Zeit erschloß, reichte sie über die Grenzen des Kultus im engeren Sinne hinaus. Vor Hadrian wurde in der römischen Provinz *Asia* nur Augustus mit ähnlichen Implikationen kultisch-religiös verehrt. (6) Die erstmals als Reminiszenz an die Besuche eines Kaisers u.a. in der Provinz *Asia* geprägten Erinnerungsmünzen erinnerten an Hadrians dortigen *adventus* und an seine für die Einwohner der Provinz heilvolle und wirkmächtige *praesentia*. Zugleich signalisierten und garantierten sie aber auch die gegenwärtige und zukünftige kaiserliche Präsenz und Nähe auch in persönlicher *absentia*. Damit wurde die provinzweite Verehrung des Kaisers als σωτὴρ καὶ κτίστης inhaltlich konkretisiert und zugleich propagandistisch flankiert.

Im Rückblick auf die bisherige Praxis der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz *Asia* ergibt sich: Die kultisch-religiöse Verehrung Hadrians reichte nicht nur an die des Augustus heran, sondern noch deutlich über diese hinaus. Hadrian wurde mit dem Jahr 132 n.Chr. in der gesamten römischen Provinz *Asia* und weit darüber hinaus als universaler Heilbringer propagiert, die Zeit seiner Herrschaft wurde als universale Heilszeit definiert, die kultisch-religiöse Verehrung seiner Person wurde in den privaten Bereich implantiert und zugleich überprovinzial organisiert. Damit stieß die Praxis der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz *Asia* auf verschiedenen Gebieten in neue, in ihrer Geschichte bis zu diesem Zeitpunkt noch nicht erschlossene Dimensionen vor.

Darüber hinaus ist für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit von erheblicher Bedeutung, daß der aus der Provinz *Asia* stammende, nicht zuletzt auch bei seinen Berufskollegen in hohem Ansehen stehende Rhetor und Sophist Antonius Polemon ein offensichtlich enger Freund und geschätzter und einflußreicher Ratgeber Hadrians gewesen ist. Polemon, der sich als Gesandter für die Stadt Smyrna, als Lehrer für Rhetorik und bisweilen auch als Gerichtsredner betätigte, übte in Smyrna unterschiedliche Ämter aus, so etwa das Amt eines στρατηγὸς ἐπὶ τῶν ὅπλων, das eines Priesters des Bakchos und schließlich dasjenige eines Agonotheten der anläßlich der

Verleihung der zweiten Neokorie an Smyrna 124 n.Chr. gegründeten ʽΑδριανὰ ʼΟλύμπια ἐν Σμύρνῃ. In der von ihm erhaltenen Schrift *de physiognomonia* beschreibt Antonius Polemon insgesamt sechs Fallbeispiele, um seine auf seinen physiognomischen Kenntnissen beruhenden und aus diesen resultierenden prophetischen Fähigkeiten zu dokumentieren. Nachweislich hat der Sophist den Kaiser auf dessen erster Reise durch die Provinz *Asia* bis hin nach Athen um 123/124 n.Chr. begleitet, mit Grund ist anzunehmen, daß er sich auch auf dessen zweiter Reise durch die Provinz 129 n.Chr. in dessen Gefolge befand. Der Auftrag, anläßlich der um 131/132 n.Chr. erfolgten Weihung des Tempels des Ζεὺς ʼΟλύμπιος in Athen die Festrede halten zu dürfen, stellte sicherlich die bedeutendste der dem Polemon durch Hadrian zuteil gewordenen Ehrungen dar. Antonius Polemon beriet Hadrian bei der Abfassung seines politischen Testaments; durchaus wahrscheinlich ist, daß gerade auch der Sophist bei den Beratungen zur Gründung des Πανελλήνιον eine wichtige Rolle spielte und Hadrian zur Gründung dieser Institution ermutigte.

Dieses Ergebnis führt im Blick auf die Abfassung der Apk zu folgender Grundthese: Mit seiner Apk zielte der Apokalyptiker auf die Ereignisse des Jahres 132 n.Chr. und die zu diesem Zeitpunkt nachweisbare Intensivierung der kultisch-religiösen Verehrung des Kaisers Hadrian ab. Mit seinem Werk legte er einen Gegenentwurf zu einer staatlich-imperialen Konzeption, innerhalb welcher dem amtierenden Herrscher eine soteriologische Relevanz zugeeignet wird, und eine Antwort auf die Intensivierung dessen kultisch-religiöser Verehrung vor.[353] In Hadrian sah der Apokalyptiker das erste θηρίον, den endzeitlichen Gegenspieler des ἀρνίον Christus, den Höhe- und Schlußpunkt in der Reihe der römischen Kaiser, der wie kein zweiter römischer *princeps* die Hybris des *imperium Romanum* verkörpert und in bis zu diesem Zeitpunkt nicht gekannter Art und Weise kultisch-religiöse Verehrung genießt. Somit ist die Abfassung der Apk in die Zeit unmittelbar nach 132 n.Chr., also etwa in den Zeitraum zwischen 132 und 135 n.Chr., zu datieren. Da anzunehmen ist, daß der Apokalyptiker auf die mit den 132 n.Chr. Platz greifenden Ereignissen recht bald reagiert hat, wäre eine erheblich spätere Datierung der Apk unwahrscheinlich.

Eine Parallele zu der in der Apk vorliegenden Sicht Hadrians als des endzeitlichen Gegenspielers des ἀρνίον Christus scheint der Barn zu bieten, für den offensichtlich eine ähnlich Abfassungszeit anzunehmen ist.[354] In Barn 4,1 fordert der Verfasser des

[353] Vgl. hierzu oben 120ff.

[354] Vgl. hierzu Koch, Barn, 24: „Anhalt für die Datierung des Briefes bietet [Barn] 16,3f.: Der hier vorausgesetze Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem [...] weist in die Zeit ab 130 n.Chr. [...] Da andererseits der dadurch mitverursachte Bar-Kochba-Aufstand (132–135) offenbar noch nicht vorausgesetzt ist, ist Barn auf 130–132 n.Chr. zu datieren". Anders etwa Jenks, Antichrist Myth, 269, der Barn in „a time during the Flavian dynasty" datiert.

Barn seine Leser zunächst auf: δεῖ οὖν ἡμᾶς περὶ τῶν ἐνεστώτων ἐπιπολὺ ἐρευνῶντας ἐκζητεῖν τὰ δυνάμενα ἡμᾶς σώζειν, um dann nach einer Begründung dieser Aufforderung in 4,1f in 4,3 die These aufzustellen: τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν. Dabei sieht der Verfasser des Barn dieses endgültige Ärgernis als in seiner Gegenwart bereits herbeigekommen[355] und wirkmächtig. Dafür sprechen folgende Argumente: (a) Die Verwendung des Perfekts ἤγγικεν zeigt an, daß die mit diesen Worten ausgedrückte Handlung als bereits abgeschlossen zu betrachten ist.[356] (b) Der Verfasser des Barn spielt im weiteren Verlauf von 4,3–5 auf apokalyptische Aussagen aus 1Hen 89f an und zitiert zwei Texte aus Dan 7, Dan 7,7f und Dan 7,24,[357] nimmt also auf Weissagungen aus der Vergangenheit Bezug.[358] Dies legt die Vermutung nahe, daß er seine Gegenwart als die Zeit begreift, in der diese Weissagungen ihre Erfüllung finden.[359] (c) Die Aussage τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν in Barn 4,3 ist nicht zu trennen von den Ausführungen in Barn 4,1f. Hier hebt der Verfasser auf die Zeit seiner Gegenwart ab und betont die Auswirkungen des rechten Verhaltens in der Gegenwart für seine endzeitliche Zukunft und die seiner Leser. Auf diesem Hintergrund läßt sich schwerlich denken, daß der Verfasser des Barn die Feststellung τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν in Barn 4,3 auf eine andere Zeit als auf seine Gegenwart und die seiner Leser bezogen wissen wollte. (d) Die Zeitangaben in Barn 4,9 lassen darauf schließen, daß der Verfasser des Barn die Zeit seiner Gegenwart als die Zeit der letzten Tage betrachtet.[360] Dann aber ist anzunehmen, daß er davon ausgeht, daß

---

[355] Diese Übersetzung nach Koch, Barn, 33.

[356] Nach Kaegi, Schulgrammatik, 135 wird durch die Verwendung des Perfektstammes „die Handlung [...] als eine vollendete, abgeschlossene hingestellt". Vgl. hierzu auch Schwyzer, Griechische Grammatik II, 263.286f und Prostmeier, Barn, 206: „Die drei Zitate [Barn 4] Vv 3b–5 führen das σκάνδαλον als alles entscheidendes Ereignis vor Augen, das nicht zufällig und unerwartet eingetreten ist (ἤνιγγκεν), sondern gemäß dem von Gott gefaßten und von den Propheten verkündigten Plan".

[357] Prostmeier, Barn, 203 weist darauf hin, daß es „ausgeschlossen [ist], daß der Vf. [des Barn] für diese Passage direkt aus Dan geschöpft hat". Lietaert Peerbolte, Antecedents, 189 weist darauf hin, daß der Verfasser des Barnabasbriefes in 4,4f als Gewährsleute seiner beiden aus Dan 7 stammenden Zitate zunächst einen offensichtlich unbekannten προφήτης, dann explizit die Person Daniels nennt. Aufgrund dessen vermutet er, daß der Verfasser des Barn das erste Zitat einfügte, ohne zu wissen, daß dies wie das zweite auch aus Dan 7 stammt: „In that case he [d.h. der Verfasser des Barn] may have quoted the first citation without knowing that the words were taken from Daniel". Zur Diskussion bezüglich der Herkunft dieser Zitate vgl. Prostmeier, Barn, 203f.

[358] Prostmeier, Barn, 204 sieht einen Bezug der Zitate zu Barn 4,3a und führt aus: „Scopus der beiden Schriftzitate in Vv 4f. ist die Verkürzung der Zeiten und somit wiederum der Leitsatz 4,3a".

[359] Dies unterstreicht die hermeneutische Bemerkung συνιέναι οὖν ὀφείλετε zu Beginn von Barn 4,6. Prostmeier, Barn, 206f schlägt demgegenüber einen anderen Bezug und damit auch eine andere Deutung dieser hermeneutischen Bemerkung vor. Er vermutet, daß sie sich auf das Folgende bezieht, und deutet sie als „Mahnung [...] zu einer Haltung [...] deren Grund und Ziel Gott ist" (206).

[360] Vgl. hierzu Prostmeier, Barn, 192: „Seit [Barn] 2,1 weiß der Leser, daß die eschatologisch letzte Zeit angebrochen und daß diese Phase für sein eschatologisches Heil entscheidend ist". Ähnlich auch Prigent, Barn, 35: „La logique interne de la pensée théologique de Barnabé conseille d'étudier en même temps l'eschatologie et la sotériologie. En effet les derniers temps (jours) désignent dans l'epître: - l'epoque présente où le mal va croissant (4,9b), - l'ère nouvelle où Dieu opère une deuxième création par le baptême (6,13a), - le moment futur de l'extermination finale des ennemies (12,9a), le châtiment national d' Israël (16,5bc)".

das die Endzeit bzw. die letzten Tage bestimmende τέλειον σκάνδαλον bereits da bzw. angebrochen ist.[361]

Gegen diese Interpretation von Barn 4,3 verweist L.J. Lietaert Peerbolte darauf, daß der Verfasser des Barn in Barn 4,9 von τοῖς μέλλουσιν σκανδάλοις spricht. Aufgrund der hier genannten Mehrzahl von σκάνδαλα folgert er bezüglich der Frage des zeitlichen Verhältnisses des Eintreffens des τέλειον σκάνδαλον zur Gegenwart des Verfassers des Barn: „Although the ἤγγικεν seems to suggest the nearness of the ‚ultimate trap', its presumed character as the last one in a series implies some temporal distance (cf. [Barn] 4,9)".[362] Insbesondere angesichts des letzten der oben angeführten Argumente zugunsten einer präsentischen Interpretation der Feststellung τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν ist aber nicht zu erkennen, daß der Verfasser des Barn zwischen seiner Gegenwart und der Zeit der Realisierung des τέλειον σκάνδαλον einen signifikanten Zeitabstand postulieren will, innerhalb dessen die Christen den μέλλοντα σκάνδαλα dann standhalten sollen. Viel näher liegt stattdessen die Annahme, daß die μέλλοντα σκάνδαλα als eine Teilmenge bzw. als die konkreten Auswirkungen des bereits Realität gewordenen τέλειον σκάνδαλον verstanden werden müssen.[363]

Insbesondere der Verweis auf Dan 7 legt aber die Annahme nahe, daß der Verfasser des Barn mit dem Begriff des τέλειον σκάνδαλον das *imperium Romanum*[364] bzw. dessen führenden Repräsentanten, den amtierenden Kaiser bezeichnen wollte. Aufgrund der Datierung des Barn muß es sich bei diesem Kaiser um Hadrian handeln. Wie der Apokalyptiker sah also offensichtlich auch der Verfasser des Barn in Hadrian den eschatologischen Gegenspieler Gottes und des ἀρνίον Christus, der in der Gegenwart wirkt und dem die gläubigen Christen mit rechtem ethischem Verhalten begegnen sollen.[365]

---

[361] Vgl. hierzu auch Prostmeier, Barn, 217: „[...] ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις steht zusammen mit dem νῦν in Korrenspondenz zu τὸ τέλειον σκάνδαλον ἤγγικεν". Vgl. hierzu auch 217, A. 117.

[362] Antecedents, 188. Immerhin bestätigt er das oben (vgl. hierzu oben 139, A. 356) herausgearbeitete temporale Verhältnis, wie es durch das perfektische Verbum ἤγγικεν gesetzt wird.

[363] In diese Richtung denkt Prostmeier, Barn, 199f: „Das eine σκάνδαλον, in dem all die σκάνδαλα sachlich konvergieren, ist der Anstoß zum Abfall vom Glauben, vom Willen Gottes. [...] In Barn beschreibt τὸ τέλειον σκάνδαλον eine Lebens- und Glaubenssituation, die wie ein Mosaik ungezählte σκάνδαλα zum Bild einer umfassenden und eschatologisch entscheidenden (V 9b) Gefährdung des Glaubens, und damit des Heils zuammenfügt".

[364] Vgl. hierzu Ernst, Gegenspieler, 295: „Seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert wird dieses vierte Reich [aus Dan 7], unter dem Daniel nach allgemeiner Überzeugung das griechische seiner Zeit verstanden hat, auf das damals herrschende römische Weltreich gedeutet ([...] Barnabas 4,4f.: [...])". Ähnlich auch 288. Prostmeier, Barn, 205 führt zwar aus, daß „Akzent und Funktion beider Zitate [es] verbieten [...] die Elemente der danielischen auf konkrete Zeitumstände abgestellten Deutung der antijüdischen Oppression unter Antiochus IV. als apokalyptisches Szenario und insbesondere die signifikanten Abweichungen davon in Barn 4,4f. für die Datierung des Barn zu verwenden". Daß der Verfasser des Barn mit diesen beiden Zitaten aber auf die politischen Verhältnisse seiner Zeit anspielen wollte, wird sich schwerlich bestreiten lassen. Wenn es ihm nur darum gegangen wäre, die Verkürzung der noch verbleibenden Zeit bis zum Ende zu betonen, hätten sicherlich andere apokalyptische Aussagen aus dem AT und der frühjüdischen Apokalyptik näher gelegen als die Ausführungen von Dan 7, die von vornherein einen politischen Impetus implizierten.

[365] Die Annahme von Lietaerd Peerbolte, Antecedents, 216, daß „for the author [des Barn] eschatology is not really interesting in itself. At best, it may provide him with arguments to support

Durchaus denkbar ist darüber hinaus, daß auch die älteste bekannte Apologie, die Apologie des Quadratus, auf die Ereignisse des Jahres 132 n.Chr. und die Weihe des Tempels des Ζεὺς 'Ολύμπιος in Athen zu beziehen ist.[366] Nach Eusebius verfaßte Quadratus seine Schrift, um von ihrer Umwelt angefeindete Christen zu verteidigen.[367] Möglicherweise wurde diese Verteidigung notwendig, weil die Christen aufgrund ihrer Weigerung, sich an der von staatlich-imperialer Seite propagierten kultisch-religiösen Verehrung Hadrians zu beteiligen, staatsfeindlicher Aktivitäten verdächtigt worden sind und daher erhebliche Repressalien insbesondere von paganer Seite zu gewärtigen hatten.[368] Ebenso könnte Aristides von Athen mit seiner Hadrian oder dessen Nachfolger Antoninus Pius gewidmeten[369] Apologie auf die unter Hadrian erfolgte und von diesem veranlaßte Neuausrichtung der staatlich-imperialen Religionspolitik und der Intensivierung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung insbesondere in den Gebieten rund um die Ägäis[370] Bezug genommen haben. Wie Quadratus verteidigt auch Aristides die Christen gegen offensichtliche Anfeindungen und Verleumdungen von Seiten ihrer heidnischen Umwelt.[371] Angesichts der Abfassungszeit der Apologie des Aristides ist die Annahme nicht unwahrscheinlich, daß die Christen v.a. deswegen bedrängt, angefeindet und verleumdet worden sind, weil sie sich weigerten, sich an der intensiven und forcierten kultisch-religiösen Verehrung Hadrians zu beteiligen.[372] In diesen Zusammenhang paßt eine Bemerkung des Aristides, der

---

his paraenetical warnings", mag u.a. angesichts der Knappheit der Darstellung in Barn 4 durchaus zutreffen. Daß er aber das *imperium Romanum* insgesamt bzw. den aktuell amtierenden römischen Kaiser als das τέλειον σκάνδαλον deutet, läßt sich m.E. nicht von der Hand weisen.

[366] Vgl. hierzu Barnard, Art. Apologetik I, 375: „[...] und man könnte auch an das Jahr 132 [n.Chr.] denken, in dem Hadrian in Athen den Tempel des Zeus Olympios einweihte [...] Der Hellenismus Hadrians, der seinen äußerlichen Ausdruck in dessen Zeuskult fand, nötigte die Christen zu irgendeiner Reaktion. Vielleicht ist das einzige erhaltene Fragment der Quadratus-Apologie, [...] ein Zeugnis einer solchen Reaktion". Zu der Datierung der Apologie des Quadratus in das Jahr 132 n.Chr. vgl. auch Hauschild, Lehrbuch, 129. Anders aber Beck, Art. Quadratus, in: LACL, 529.

[367] *Hist.eccl.* IV 3,1; das einzige erhaltene Fragment der Apologie des Quadratus bietet Eusebius in *hist.eccl.* IV 3,2.

[368] Nach Andriesen, Authorship, 129ff ist die Apologie des Quadratus im Diognetbrief erhalten. Der römische Kaiser Hadrian wäre somit mit dem Adressaten Diognet zu identifizieren, wobei dann der Name Διόγνητος mit „aus Zeus gezeugt" (zur Identifikation bzw. Assimilation Hadrians mit der Gottheit Ζεύς vgl. oben 136f) übersetzt werden müßte. Zur Kritik dieser Theorie vgl. Barnard, Art. Apologetik I, 383f.

[369] Zur Problematik der Datierung dieser Apologie vgl. Barnard, Art. Apologetik I, 375f und Pilhofer, Art. Aristides, in: LACL, 51. Hauschild, Lehrbuch, 129, datiert die Apologie des Aristides in die Zeit um 140 n.Chr.

[370] Vgl. hierzu oben 136f.

[371] Vgl. hierzu *apol.* 17,3.6. (nach der Einteilung von Julius, Apologie, 53f) in der syrischen Fassung: „Und deshalb, während sie [d.h. die Christen] ihren [d.h. der Griechen] Irrtum erkennen und von ihnen geschlagen werden, dulden und ertragen sie sie und erweisen ihnen vorzüglich Mitleid wie Leuten, welche der Erkenntnis ermangeln; [...] Verstummen mögen nunmehr die Zungen derer, welche Leeres reden und die Christen bedrängen, und sie mögen nun die Wahrheit reden" (Text nach Hennecke, Apologie, 42f).

[372] Insbesondere *apol.* 17,3 spricht dagegen, daß Aristides mit seiner Schrift lediglich auf literarische Angriffe gegen das Christentum antwortet, wie etwa Julius, Apologie, 3 meint.

zufolge die Fürbitte der Christen und eben nicht der σωτὴρ καὶ κτίστης Hadrian[373] das Fortbestehen der Welt garantieren: „Und es besteht für mich kein Zweifel, dass wegen der Fürbitte der Christen die Erde besteht".[374]

Aus diesem Ergebnis ergibt sich für den weiteren Fortgang der Arbeit folgende Aufgabenstellung: Ausgewählte Texte der Apk, konkret Apk 13; 21,1–8; 2,12–17.18–27; 17,9–14[375], sind exegetisch zu bearbeiten und im Rahmen ihrer zeitgeschichtlichen Interpretation daraufhin zu überprüfen, inwieweit sie die aus dem Vergleich der Intention der Apk mit der Entwicklung der kultisch-religiösen Kasierverehrung in der römischen Provinz *Asia* zwischen 45/50 und 155/160 n.Chr. gewonnene Grundthese der vorliegenden Arbeit absichern und bestätigen können.

---

[373] Vgl. hierzu oben 137.

[374] *Apol.* 16,6 (nach der Einteilung von Julius, Apologie, 53) in der syrischen Fassung; Text nach Hennecke, Apologie, 41. Vgl. hierzu auch Barnard, Art. Apologetik I, 376: „Aristides betrachtet die Menschheit als Einheit und zeigt sich tief beeindruckt von der Mission der neuen Religion. Er sieht in den kleinen christlichen Gemeinden seiner Zeit ein neues Geschlecht, dem die Aufgabe zufällt, die Menschheit aus der Verderbnis zu einem neuen Leben zu führen".

[375] Vgl. zu diesen Texten oben 57.

Teil III: Zeitgeschichtliche Anspielungen in einzelnen Texten der Apk

1. Apk 13

1.1 Exegetische Grundlagen

Das Auftreten des ersten θηρίον als einer Gestalt, die in Apk 12 keinerlei Rolle spielte, grenzt Apk 13 zum vorangehenden Kontext hin ab.[1] Apk 14,1 bietet insofern einen Themenwechsel als hier das ἀρνίον Christus die Bühne betritt, was impliziert, daß die Darstellung von Apk 13 mit 13,18 an ihr (zumindest vorläufiges) Ende gekommen ist.[2]

1.1.1 Der δράκων und die beiden θηρία

In dem Textabschnitt Apk 13,1–18[3] beschreibt der Apokalyptiker, eingeleitet durch die das Folgende als eine Vision kennzeichnende Formel καὶ εἶδον (Apk 13,1), das endzeitliche[4] Auftreten zweier θηρία, des θηρίον ἐκ τῆς θαλάσσης (Apk 13,1–10) und des θηρίον ἐκ τῆς γῆς (Apk 13,11–18). Diese beiden θηρία werden als irdische Repräsentanten und Mitarbeiter des bereits in Apk 12,1–17 als Widersacher Gottes im Himmelskampf auftretenden δράκων eingeführt, die diesen in seinem Kampf, den er nun auf der Erde gegen die Christen führt (Apk 12,17), unterstützen sollen.[5]

---

[1] Vgl. hierzu bereits Zahn, Apk, 448: „Bis dahin [d.h. bis Apk 12,18] war geschildert, was Satan in eigener Person verübt; von c. 12,18 – 13,18 wird geschildert, daß und wie er sich menschlicher Werkzeuge zur Erreichung seiner Zwecke bedienen wird, um humaner zu erscheinen und dadurch alles, was Mensch heißt, um so leichter zu betrügen".

[2] Böcher, Vaticinium, 25f grenzt Apk 14,1ff insoweit von Apk 13 ab, als er Apk 13 für ein *vaticinium ex eventu* hält, in Apk 14,1ff hingegen das an dieses anknüpfende „beglaubigte ‚echte' Vaticinium" sieht.

[3] Apk 13 ist mit dem vorangehenden Kapitel Apk 12,1–17 durch den überleitenden Vers Apk 12,18 verbunden; vgl. hierzu etwa U.B. Müller, Apk, 249: „Um sein Ziel zu erreichen ([Apk] 12,17), tritt der Drache an den Strand des Meeres (12,18). Deutlich findet sich hier die Verklammerung von Kap. 12 und 13".

[4] Zur endzeitlichen Ausrichtung der Apk als ganzer vgl. oben 120ff.

[5] So Giesen, Apk, 302, bezogen auf das erste θηρίον: „Der Drache tritt an den Sand des Meeres [...] um nach seinem großen Gehilfen für die Verfolgung und Unterdrückung der Christen Ausschau zu halten". Ähnlich auch Roloff, Apk, 136: „Der am Ufer stehende Drache [...] erweckt sich aus dem Meer [...] seine Kreatur, die er benötigt, um den Kampf gegen die [...] Heilsgemeinde siegreich zu Ende zu führen", und im Blick auf das zweite θηρίον 140: „Wie das erste, so ist auch

Über das Verhältnis des ersten θηρίον, des θηρίον ἐκ τῆς θαλάσσης, zum δράκων äußert sich der Apokalyptiker in Apk 13,2b. Im Rahmen einer angedeuteten Inthronisation[6] verleiht der δράκων hier dem ersten θηρίον dessen[7] δύναμις, dessen θρόνος[8] und dessen ἐξουσία μεγάλη.[9] Aus dieser Inthronisation und möglicherweise auch aus der im Anschluß daran beschriebenen wunderbaren Wiederbelebung eines der Häupter des ersten θηρίον bzw. des θηρίον selbst (Apk 13,3)[10] resultiert die dem δράκων und

---

das zweite Tier eine Kreatur des Drachen, von ihm geschaffen als Werkzeug in seinem Kampf gegen die Heilsgemeinde".

[6] Vgl. hierzu Roloff, Apk, 136f mit Verweis auf die in Apk 5,7 geschilderte Inthronisation des ἀρνίον Christus: „In knappster Form wird hier eine Inthronisationsszene angedeutet, die im wesentlichen [Apk] 5,7 entspricht".

[7] Ob sich das in Apk 13,2b dreimal begegnende maskuline bzw. neutrische Personalpronomen αὐτοῦ jeweils reflexiv auf die δύναμις, den θρόνος und die ἐξουσία des δράκων bezieht, die dieser an das erste θηρίον weitergibt, oder ob der Apokalyptiker mit diesen Pronomina lediglich possessiv die dem ersten θηρίον eignende δύναμις, den ihm eignenden θρόνος und die ihm eignende ἐξουσία bezeichnen wollte, muß letztlich offen bleiben. Allerdings spricht der Sachverhalt, daß der Apokalyptiker hier nicht das Reflexivum ἑαυτοῦ verwendet hat, eher dafür, das dreifache αὐτοῦ lediglich possessiv zu verstehen. Zur Bildung von Reflexivpronomen vgl. auch Blaß/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 64,1, 50. Anders etwa Roloff, Apk, 136, der das Personalpronomen jeweils auf den δράκων zurückbezieht: „Der Drache stattet das Tier mit herrscherlicher Vollmacht aus und gewährt ihm Anteil an seinem Thron".

[8] Zum Begriff θρόνος in der Apk vgl. ausführlich unten 261f.

[9] Beale, Apk, 687 faßt diese drei Begriffe als Synonyme: „The synonyms ‚power, throne and authority', two of them followed by ‚his' [...] emphasizes the direct transferal of Satanic authority". Zwar erwähnt der Apokalyptiker in Apk 13,4a, einer Anspielung auf die Apk 13,2b geschilderte Machtübergabe, nur die Übergabe der ἐξουσία, ohne auf die Apk 13,2b darüber hinaus genannten Gaben δύναμις und θρόνος gesondert einzugehen. Daraus aber zu schließen, daß es sich bei den drei Apk 13,2b begegnenden Begriffen δύναμις, θηρόνος und ἐξουσία (μεγάλη) um Synonyma handelt, wird durch den Text nicht gedeckt. Näher liegt vielmehr die Annahme, daß in dem Begriff ἐξουσία Apk 13,4a ein zusammenfassender Rückverweis auf die drei Gaben δύναμις, θηρόνος und ἐξουσία (μεγάλη) Apk 13,2b vorliegt. Dies wird schon dadurch bestätigt, daß das Epitheton μεγάλη, mit dem der Apokalyptiker in Apk 13,2b die ἐξουσία näher charakterisiert, in Apk 13,4b nicht begegnet.

[10] Vgl. hierzu Bousset, Apk, 362, der den δράκων als denjenigen sieht, der die tödliche Wunde des ersten θηρίον geheilt hat: „Insbesondere aber wird der Drache wohl hier als der, welcher den Nero redivivus gesandt, die Todeswunde des Hauptes geheilt und die Macht des Tieres wiederhergestellt hat, gedacht". U.B. Müller, Apk, 249 deutet die Ausführungen des Apokalyptikers zur Heilung der tödlichen Wunde des ersten θηρίον im Sinne einer im Anschluß an seinen Tod erfolgten Wiederbelebung: „Durch einen Schwerthieb [...] hat es [d.h. das erste θηρίον] eine tödliche Wunde erhalten, ist aber vom Tod zum Leben zurückgekehrt", wobei Müller auf die Parallelität dieses Hinweises zur Kennzeichnung des ἀρνίον Christus Apk 5,6.9.12 hinweist. Ähnlich auch Kraft, Apk, 176: „Ähnlich wie das Lamm geschlachtet war und auferstanden ist, wird auch eines der Häupter des Tiers tödlich verwundet, und doch lebt das Tier wieder auf". Für Yarbro Collins, Combat Myth, 175f ergibt sich aus den entsprechenden Angaben aus Apk 13; 17, daß der Apokalyptiker das erste θηρίον als bereits verstorbenen und dann aus der Unterwelt wiederkehrenden *Nero redivivus* gefaßt hat: „Finally, references to the beast which was wounded and yet lived lead the reader to take the beast as the returned Nero. Since the Nero legend is also reflected in ch. 17, the eighth king is best understood as the returned Nero. Now it becomes clear that a parallel is intended between the image of the wound which is healed in ch. 13 and the ‚is not and is about to ascend from the abyss' in ch. 17. Both refer

dem ersten θηρίον entgegengebrachte kultisch-religiöse[11] Verehrung (Apk 13,4).[12] Innerhalb der Apk 13,4b gelieferten Begründung für die dem ersten θηρίον entgegengebrachte Verehrung wird in Form einer rhetorischen Frage[13] auf die Apk 13,2b geschilderte, mit dessen Inthronisation verbundene Zu- und Ausrüstung des ersten θηρίον durch den δράκων abgehoben. Diese entzieht es anscheinend der Sphäre der menschlichen Vergleichbarkeit und macht es zu einem außergewöhnlichen Wesen.[14] Angesichts der Parallelität der Formulierungen, insbesondere der parallelen Verwendung des Verbums προσκυνέω, legt sich die Vermutung nahe, daß der Apokalyptiker in Apk 13,4 die Gestalt des δράκων in einer heidnischen Gottheit repräsentiert sieht[15] und auf die gemeinsame Verehrung des δράκων und des ersten θηρίον im Rahmen einer Kultgemeinschaft anspielt.[16]

Der Begriff προσκύνησις als antiker Gestus der Verehrung bezeichnet „eine Art Kußhand [...] [die] oft in Verbindung mit bestimmten Körperhaltungen oder -bewegungen (Drehung, Verneigung usw.) vollzogen wurde".[17] Mit diesem Gestus, der in der Antike nur Gottheiten gegenüber ausgeführt worden ist,[18] wurden insbesondere im östlichen Mittelmeerraum seit der hellenistischen Zeit die amtierenden hellenistischen Herrscher und dann entsprechend auch die römischen Kaiser verehrt.[19] Da die προσκύνησις in der Apk zugleich auch als Element des himmlischen Gottesdienstes begegnet,[20] impliziert bereits dessen Verwendung im Rahmen der Beschreibung der

to the fact that Nero has died, but that he will return to life; i.e., return from Sheol". Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund von Apk 13,3 vgl. unten 206ff.

[11] Zum Verständnis des Verbums προσκυνεῖν κτλ. vgl. unten 146.

[12] Nach Roloff, Apk, 137 handelt es sich bei dieser προσκύνησις „um einen Akt kultisch-religiöser Verehrung", wie „der kleine Hymnus, den die Erdbewohner dem Tier als dem sichtbaren Exponenten der Macht singen [, zeigt]".

[13] Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 251.

[14] Vgl. zu Apk 13,4b etwa Roloff, Apk, 137: „Es handelt sich hier um eine in rhetorische Frageform gekleidete Allmachtsproklamation: Die Erdenbewohner schreiben dem Tier unbegrenzte Macht zu".

[15] Zum Bedeutungshorizont des Verbums προσκυνεῖν κτλ. vgl. unten 145f, hier insbesondere A. 18, zur Identifikation dieser heidnischen Gottheit mit der obersten griechisch-hellenistischen Gottheit Ζεύς/*Iuppiter* vgl. unten 253ff.

[16] In diese Richtung denkt Bauckham, Climax, 445: „Rather, John recognizes that in the imperial cult the emperor was worshipped in association with the traditional pagan gods".

[17] Wiesehöfer, Art. Proskynesis, in: DNP 10, 443.

[18] Vgl. hierzu Wiesehöfer, Art. Proskynesis, in: DNP 10, 443: „Die p. [d.h. die προσκύνησις] wurde in der griech.[isch]-röm.[ischen] Ant.[ike] nur Gottheiten erwiesen [...] bes.[onders] Sonne und Mond [...] Himmel und Erde [...] sowie chthonischen Mächten". Vgl. hierzu etwa Aristophanes, *Plutus* 771–773.

[19] Vgl. Wiesehöfer, Art. Proskynesis, in: DNP 10, 444: „Seit hell.[enistischer] Zeit wurde die *p.*[*roskynesis*] von Orientalen und anderen auch vor ihren (nun vergöttlichten) Herrschern bzw. röm.[ischen] Kaisern – meist in Verbindung mit einem Fußfall – ausgeführt". Auf den Fußfall als Element der προσκύνησις verweist auch Greeven, Art. προσκυνέω κτλ., in: ThWNT VI, 760.

[20] Im Blick auf die προσκύνησις als Element des himmlischen Gottesdienstes auch Apk 4,10; 5,14; 7,11; 11,16; 19,4. Auch hier wird das Niederfallen jeweils audrücklich erwähnt. Vgl. Greeven, Art. προσκυνέω κτλ., in: ThWNT VI, 766.

kultisch-religiösen Verehrung des ersten θηρίον die Unvereinbarkeit der gleichzeitigen Verehrung dieser mit dem allein legitimen himmlischen Gottesdienst.

Zu fragen ist, warum der Apokalyptiker das Verbum προσκυνεῖν u.a. in Apk 13 sowohl mit dem Dativ (Apk 13,4.15; 16,2; 19,20) als aber auch mit dem Akkusativ (Apk 13,8.12; 14,9.11; 20,4) konstruiert hat.[21] Denkbar, wenngleich auch letzten Endes nicht beweisbar, ist, daß er mit der Dativkonstruktion auf einen unmittelbaren kultischen Zusammenhang, also auf die unmittelbare und konkrete Anbetung im Rahmen kultischer Verehrung, mit der Akkusativverbindung auf einen eher unspezifisch gedachten religiösen Kontext, also auf die Haltung von Verehrung im allgemeinen, abheben wollte.[22]

Bei der Untersuchung der Apk 13,4b gewählten Formulierung fällt auf, daß der Apokalyptiker nicht davon spricht, daß niemand das erste θηρίον besiegen, sondern daß niemand mit ihm Krieg führen, daß niemand überhaupt in einen Krieg mit ihm eintreten könne.[23] Durch die Verwendung des Verbums πολεμῆσαι wird an dieser Stelle die dem ersten θηρίον eignende ἐξουσία noch weit stärker als durch die Verwendung des Begriffs νικῆσαι unterstrichen.

Auf das Verhältnis des ersten θηρίον, des θηρίον ἐκ τῆς θαλάσσης, zum zweiten θηρίον, dem θηρίον ἐκ τῆς γῆς, kommt der Apokalyptiker in Apk 13,12 zu sprechen. Zunächst legt er in Apk 13,12a dar, daß das zweite θηρίον die dem ersten θηρίον durch den δράκων verliehene ἐξουσία ausübt und vollzieht ἐνώπιον αὐτοῦ, vor dem ersten θηρίον, d.h. anscheinend in dessen Gegenwart und Anwesenheit. Beide θηρία treten nach der Darstellung des Apokalyptikers also zumindest partiell gemeinsam und gleichzeitig auf.[24] Die Aussage des Apokalyptikers Apk 13,12a läßt deutlich werden, daß der δράκων dem zweiten θηρίον keine eigene ἐξουσία verliehen hat. Bei der ἐξουσία des zweiten handelt es sich vielmehr um diejenige des ersten θηρίον, die das zweite offensichtlich mit der Erlaubnis des ersten ausüben darf.[25]

Die Präposition ἐνώπιον mit anschließendem Genitivobjekt begegnet in der Apk an folgenden Stellen: Apk 1,4; 2,14; 3,2.5 (zweimal).8.9; 4,5.6.10 (zweimal); 5,8; 7,9

---

[21] S. hierzu Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 150, 124; ihnen zufolge hat „προσκυνεῖν neben dem att.[ischen] Akk.[usativ] gewöhnlicher den anschaulicheren Dat.[iv], der in späterer Zeit üblich ist".

[22] In diese Richtung denkt wohl Bousset, Apk, 163: „Der Apokalyptiker macht offenbar einen Unterschied zwischen Anbetung und anbetender Huldigung".

[23] Anders Giesen, Apk, 306, der feststellt: „Die Verehrer des Tieres halten es also für unbesiegbar [!]". Aber der Apokalyptiker hat hier nicht wie in Apk 13,7 den Terminus νικῆσαι, sondern das Verbum πολεμῆσαι verwendet.

[24] So Beale, Apk, 708: „[...] that he [d.h. das zweite θηρίον] exercisses this authority ‚in the presence' of the first beast". Vgl. hierzu auch Apk 13,14 und die hier beschriebenen Zeichen, die das zweite θηρίον ἐνώπιον τοῦ θηρίου, d.h. in Gegenwart des ersten θηρίον, ausführt.

[25] Vgl. hierzu Bousset, Apk, 366: „Es [d.h. das zweite θηρίον] übt die Macht des ersten Tieres vor seinem Angesicht aus, es bringt die dem ersten Tier gegebene ἐξουσία zum Vollzug und zur Verwirklichung". Ähnlich etwa auch U.B. Müller, Apk, 253, anders hingegen Beale, Apk, 708.

(zweimal).11.15; 8,2,3,4; 9,13; 11,4.16; 12,4.10; 13,12.13.14; 14,3 (zweimal).10 (zweimal); 15,4; 16,19; 19,20; 20,12, insgesamt 35 mal. 10 dieser 35 Belege bieten die Präposition ἐνώπιον in Kombination mit dem Genitivattribut τοῦ θρόνου (θεοῦ): Apk 1,4; 4,5.6.10; 7,9.11.15; 8,3; 14,3; 20,12. In diesen Zusammenhängen wird mit dieser Präposition der Thron Gottes als der Ort bezeichnet, vor dem sich die jeweils berichteten Ereignisse abspielen bzw. die jeweils genannten Personen auftreten, wird mit der Präposition ἐνώπιον also eine zeitlich-lokale Verknüpfung zwischen dem jeweiligen sachlogischen Subjekt und dem von ihr jeweils abhängigen Genitivattribut hergestellt. Gleiches gilt für 10 weitere Belege, in welchen in der Formulierung ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ἐνώπιον τοῦ πατρός μου, ἐνώπιον τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ θρόνου oder ἐνώπιόν σου Gott als derjenige erscheint, in dessen Gegenwart sich Dinge ereignen bzw. Personen sich befinden: Apk 3,2.5; 4,10; 8,2.4; 9,13; 11,16; 12,10; 15,4; 16,19. In Apk 3,5; 14,10 werden vermittelst der Präposition ἐνώπιον die Engel, in Apk 5,8; 7,9; 14,10 das ἀρνίον Christus, in Apk 11,4 der κύριος τῆς γῆς, in Apk 12,4 die γυνή, in Apk 13,13 die ἄνθρωποι und in Apk 14,3 die τέσσαρα ζῷα zeitlich-lokal mit den geschilderten Ereignissen bzw. Personen verbunden. Weitere unter Verwendung dieser Präposition hergestellte zeitlich-lokale Verknüpfungen zeigen sich in Apk 2,14: Balak warf einen Stolperstein[26] (σκάνδαλον) vor die Söhne Israels; Apk 3,8: Christus gab eine geöffnete Tür vor die Gemeinde Philadelphias; Apk 3,9: die Juden werden vor den Füßen der Christen Philadelphias anbeten; Apk 13,14; 19,20: das zweite θηρίον vollführt Zeichen in Gegenwart des ersten θηρίον.[27] Diese Übersicht und insbesondere auch die Verwendung der Präposition ἐνώπιον in Apk 13,14[28] legen die Annahme nahe, daß Apk 13,12 dahingehend zu interpretieren ist, daß das zweite θηρίον die ἐξουσία des ersten θηρίον in dessen Anwesenheit und Gegenwart ausübt, daß demzufolge also beide θηρία zumindest partiell am gleichen Ort und zu gleicher Zeit in Erscheinung treten.[29]

---

[26] Zu dieser Übersetzung vgl. Giesen, Apk, 112.

[27] Vgl. hierzu etwa die Übersetzung von Apk 13,14 bei Giesen, Apk, 310.

[28] Vgl. hierzu oben A. 27.

[29] Ähnlich auch Beckwith, Apk, 640 und Charles, Apk I, 360. Anders Aune, Apk II, 757f, der die vom Apokalyptiker gebrauchte Formulierung ἐνώπιον αὐτοῦ mit „‚by his authority', ‚on his behalf'[...] or even ‚at his commissioning'" (757) wiedergeben möchte. Zur Begründung verweist er zunächst darauf, daß der Apokalyptiker in Apk 13,11–16 das erste θηρίον nicht als aktiv handelnde Figur darstelle (vgl. 757f). Darüber hinaus interpretiert er die Darstellung Apk 13,14; 19,20 dahingehend, daß das zweite θηρίον die Zeichen, die ihm zugeschrieben werden, nicht in Gegenwart des ersten θηρίον, sondern auf der Basis von dessen Autorität und Vollmacht vollführe (vgl. 758). M.E. sind die von Aune hier zugunsten seiner Sicht angeführten Argumente nicht stichhaltig. Daß der Apokalyptiker in Apk 13,11–16 nicht mehr auf das erste θηρίον als auf eine aktiv handelnde Gestalt Bezug nimmt, kann keinen Einfluß auf die Übersetzung der Formel ἐνώπιον αὐτοῦ haben. Auch die Aussagen Apk 13,14; 19,20 lassen sich nicht gegen die Übersetzung von ἐνώπιον αὐτοῦ im Sinne einer zeitlich-lokalen Verknüpfung ins Feld führen, da sich diese Formulierung (ἐνώπιον αὐτοῦ bzw. τοῦ θηρίου) in diesen beiden Versen sehr gut in diesem Sinne verstehen läßt. Der oben dargelegte Gesamtbefund der Apk hinsichtlich der Formel ἐνώπιον mit anschließendem Genitivobjekt veranlaßt Aune im Blick auf die Verwendung dieser Formel in Apk 13,12 zu der problematischen Auskunft: „This expression appears to have been formulated by the author [in Apk 13,12] in antithesis to the way in which

Ergänzend dazu äußert sich der Apokalyptiker in Apk 13,12b zur Aktivität des zweiten θηρίον, die dieses im Blick auf das erste θηρίον entfaltet. Offensichtlich tritt das zweite θηρίον in der Öffentlichkeit als Propagandist des ersten θηρίον auf und setzt sich dafür ein, daß dieses auf der ganzen Erde und von allen Erdenbewohnern kultisch-religiös verehrt wird.[30] Dem entsprechen die Ausführungen in Apk 13,14b, denen zufolge das zweite θηρίον die Bewohner der Erde beauftragt,[31] dem ersten θηρίον eine εἰκών, eine möglicherweise außerhalb des eigentlichen Tempels aufgestellte[32] Kultstatue,[33] zu verfertigen.[34]

Fazit: An der Spitze der sog. satanischen Trias steht der δράκων, der das erste θηρίον, seinen irdischen Stellvertreter und Agenten, für dessen Wirken in seinem gottfeindlichen Sinne zurüstet. Das zweite θηρίον tritt zumindest partiell gemeinsam mit dem ersten θηρίον am gleichen Ort und zu gleicher Zeit auf und ist von dem ersten θηρίον insofern abhängig, als ihm

---

this improper preposition is normally used in Revelation, that is, with referece to the presence of God" (758).

[30] Vgl. hierzu etwa Giesen, Apk, 311: „So verwundert es nicht, daß es [d.h. das zweite θηρίον] seine teuflische Autorität dem ersten Tier verdankt und zu dessen Gunsten einsetzt, so daß es die ganze Erde und ihre Bewohner anbeten".

[31] So mit Giesen, Apk, 312. Ähnlich auch Beale, Apk, 710, dem zufolge die vom Apokalyptiker hier gewählten Formulierung λέγων τοῖς κατοικοῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς κτλ. im Sinne einer Anweisung bzw. eines Befehls zu verstehen ist: „The signs convince the ‚earth-dwellers' of his [d.h. des zweiten θηρίον] authority. The deception causes them to acquiesce to his *command* ‚to make an image to the beast'". Zur Bestätigung der Übersetzung des Wortes λέγων in diesem Sinne verweist Beale auf Apk 10,9 und Apg 21,21. Die semantische Gleichsetzung des Partizips λέγων mit der Formulierung καὶ κελεύει bestätigt auch Lohmeyer, Apk, 116 mit Verweis auf die Grammatik von F. Blaß und A. Debrunner.

[32] Zur Deutung dieses Begriffs vgl. Aune, Apk II, 761; zur Unterscheidung zwischen εἰκών und ἄγαλμα vgl. Price, Rituals and Power, 178, der aus Zeugnissen für die Attalos III. in Pergamon entgegengebrachte kultische Verehrung schließt: „In fact, as is made clear by the honours awarded to Attalus III at Pergamum, both *eikones* and *agalmata* could be the recipients of cult. The difference between the terms seems rather to be one of location; the *agalma* of Attalus was placed in a temple, while his *eikon* stood in the square". Zugleich räumt Price aber auch ein, daß εἰκόνες von Kaisern durchaus auch in Tempeln aufgestellt worden sind: „It would also be a mistake to assume that *eikones* were too secular to be placed in temples. Imperial *eikones* were placed in temples as the main images, as was sometimes the *eikon* of a god" (178f). Inwieweit der Apokalyptiker diese diffizilen Unterscheidungen bei der Verwendung des Begriffs εἰκών im Blick hatte, muß aber fraglich bleiben.

[33] Daß dem Apokalyptiker zufolge diese εἰκών des ersten θηρίον kultische Verehrung entgegengebracht werden soll, daß es sich bei dieser εἰκών also nicht lediglich um eine zu repräsentativem Zwecke aufgestellte Statue handelt, belegt Apk 13,15: die εἰκών soll zum Adressaten der προσκύνησις werden.

[34] Der am Ende von Apk 13,14 formulierte Relativsatz ὃς ἔχει τὴν πληγὴν τῆς μαχαίρης καὶ ἔζησεν, mit welchem das erste θηρίον näher charakterisiert wird, verbietet eine Auslegung, die den Terminus εἰκὼν (θηρίου) im Sinne von Kultstatuen unterschiedlicher römischer Kaiser faßt (so etwa Roloff, Apk, 141: „Sie [d.h. die Erdenbewohner] errichten ihre Kultbilder, die äußerlich mit den wechselnden Zügen der jeweiligen Kaiser ausgestattet sein mögen"; ähnlich auch Prigent, Apk, 418f). Durch diesen Relativsatz wird die zu errichtende εἰκών als εἰκών des *Nero redux* bzw. *redivivus* und somit als die εἰκών einer einzigen Person definiert.

keine eigene ἐξουσία eignet, sondern es lediglich diejenige des ersten θηρίον ausübt.

1.1.2 Das erste θηρίον

In Apk 13,5–8[35] beschreibt der Apokalyptiker Einzelheiten und Umstände der praktischen Ausübung der dem ersten θηρίον vom δράκων verliehenen δύναμις und ἐξουσία. Zunächst wird in Apk 13,5f dargelegt, daß das erste θηρίον 42 Monate[36] lang große Dinge und Lästerungen aussprechen kann[37] und Gott, dessen Namen, dessen Zelt und[38] die, die im Himmel wohnen, d.h. wohl die Engel,[39] lästert (Apk 13,5f).[40] Daß unter den βλασφημίαι an dieser Stelle auch direkt gegen den Gott des Apokalyptikers gerichtete Schmähungen und Lästerungen zu verstehen sind, ist nicht auszuschließen. Aufgrund der zahlreichen Aussagen, die sich auf die dem ersten θηρίον zuteil gewordene kultisch-religiöse Verehrung beziehen (Apk 13,4.8.12.15), legt sich allerdings die Annahme nahe, daß sich der Apokalyptiker hier in Apk 13 mit diesem Begriff primär auf den Anspruch der göttlichen Heilswirksamkeit und der soteriologischen Relevanz des θηρίον selbst bezieht.[41] Diesen Anspruch

---

[35] Zu den in Apk 13,1–4 mit der Gestalt des ersten θηρίον verknüpften Motiven vgl. unten 193ff.

[36] Zu dem Motiv der μῆνες τεσσεράκοντα [καὶ] δύο vgl. unten 198ff. Zu dem Bedeutungshorizont des hier begegnenden Verbums ποιέω vgl. Beale, Apk, 696: „The generalized use of ποιέω als ‚do' reflects the same use of ποιέω for the tyrant's persecuting activities in Dan. 8:12; 11:28, 30, 39 Theod.".

[37] Zu der Formulierung καὶ ἐδόθη vgl. etwa Aune, Apk, 743: „In each instance the passive voice of the verb can be construed as a passive of divine activity, i.e., as an circumlocution for the direct mention of God as subject of the action of the verb".

[38] Die Formulierung τοὺς ἐν οὐρανῷ σκηνοῦντας Apk 13,6, an der textkritisch schon aufgrund der äußeren Bezeugung nicht zu rütteln ist (so auch Aune, Apk II, 717), läßt sich aufgrund des acc. masc. pl. des Partizips σκηνοῦντας grammatikalisch nicht als Apposition zu σκηνή (anders etwa U.B. Müller, Apk, 251 und Giesen, Apk, 306) fassen. Der denkbare Bezug dieses Partizips auf die beiden Substantive ὄνομα und σκηνή, mit dem sich immerhin dessen Plural in Einklang bringen ließe, ist schon inhaltlich kaum zu rechtfertigen. Am sinnvollsten ist es m.E. diese Passage im Sinne derjenigen Abschreiber zu verstehen, die in Apk 13,6b zwischen αὐτοῦ und τούς ein textkritisch natürlich sekundäres καί eingefügt haben. So auch Bousset, Apk, 363, A. 5, der allerdings die textkritisch falsche Entscheidung trifft.

[39] Nach U.B. Müller, Apk, 251 handelt es sich hierbei um „Engel als Himmelswesen". Ähnlich auch Bousset, Apk, 363, anders Prigent, Apk, 409, der davon ausgeht, der Apokalyptiker meine an dieser Stelle sowohl die Engel als auch die Glaubenden auf der Erde: „There is therefore no question of identifying God's dwelling place as the temple, nor even exclusively as heaven, by assimilating ‚those who have their dwelling place there' with the angels. In Rev 7:15 and 12:12 we learn that God's dwelling place shelters as of now those whose faithfulness has made of their lives an agreeable worship, a heavenly liturgy". Gegen Prigent verweist allerdings Giesen, Apk, 307 m.R. darauf, daß „von den Christen [...] erst im folgenden Vers die Rede" ist.

[40] Bemerkenswert ist hier die Beobachtung Aunes, Apk II, 742, der zwischen Apk 13,5 und Apk 13,6 folgende Differenz ausmacht: „In v 5, the beast is given permission to act as an antagonist of God, but he does not begin to exercise his authority until v 6".

[41] Diesen Aspekt betonen insbesondere Giesen, Apk, 306: „Die Gotteslästerungen des Tieres bestehen vor allem in seinem maßlosen und überheblichen Anspruch, Gottes Stelle einzuneh-

propagierte das erste θηρίον entweder selbst aktiv oder er wurde etwa vom zweiten θηρίον mit Zustimmung des ersten entsprechend propagiert.

Daß der Bedeutungsgehalt des Terminus βλασφημία κτλ. hier nicht *a priori* auf das Motiv der Hybris eingeengt werden darf, belegt ein Blick auf dessen übrige Verwendung in der Apk. Βλασφημία κτλ. ist in der Apk belegt in Apk 2,9; 13,1.5.6 (zweimal); 16,9.11.21 und 17,3. In Apk 2,9 bezeichnet der Begriff die Schmähungen und Lästerungen, die den Gliedern der smyrnäischen Gemeinde von Seiten der συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ zuteil werden, während in Apk 16,9.11.21 mit ihm das Verhalten von Menschen beschrieben wird, die als Opfer der infolge der Ausgießung der sieben Zornschalen über sie gekommenen Plagen Gott bzw. dessen Namen lästerten und schmähten. In Apk 17,3 liegt insoweit eine Analogie zu Apk 13,1 vor, als der Apokalyptiker βλασφημία κτλ. hier mit dem θηρίον, auf dem die Frau sitzt, verknüpft. Im vorliegenden Zusammenhang spricht allerdings der unmittelbare Kontext von Apk 13 dafür, diesen Terminus primär auf die Hybris des ersten θηρίον und den von ihm selbst oder von anderer Seite in seinem Namen propagierten Anspruch der Göttlichkeit und der soteriologischen Relevanz der eigenen Person zu beziehen.[42]

Im Anschluß daran beschreibt der Apokalyptiker, augenscheinlich in bewußt antithetischer Parallelisierung zu einer auf das ἀρνίον Christus bezogenen Formulierung in Apk 5,9,[43] die dem ersten θηρίον zukommende weltumspannende Macht und Herrschergewalt (Apk 13,7). Diese erweist sich augenscheinlich konkret nicht zuletzt auch in einem siegreichen Kampf gegen die ἅγιοι,[44] der dazu führt, daß zahlreiche Christen ihren Glauben verleugnen,

---

men", und ähnlich auch Beale, Apk, 695f: „The beast's speech refers to his hybris in exalting himself above God and in demanding worship above everything else [...] and his activity of deception".

[42] So auch Roloff, Apk, 137f: „Das Lästerliche dieser [in Apk 13,5f angesprochenen] Reden besteht nicht in der direkten Schmähung Gottes, sondern in dem faktsichen Anspruch, sich an Gottes Stelle zu setzen. Indem das Tier sich selbst als göttlich feiern läßt, lästert es Gottes ‚Namen' – den Inbegriff seiner herrscherlichen Macht –, Gottes ‚Wohnung', den Himmel, und Gottes dienstbare Kräfte, die Engel". Ähnlich in diesem Zusammenhang auch U.B. Müller, Apk, 251 und Kraft, Apk, 177.

[43] Vgl. hierzu etwa U.B. Müller, Apk, 251: „Erneut setzt der Verfasser eine bewußte Antithese, die die Tätigkeit des Tieres in den Gegensatz zu der des Lammes bringt: Wie das Lamm durch sein Blut Menschen aus jedem Stamm und Sprache und Volk und Nation' für Gott erkauft hat ([Apk] 5,9), so wird dem Tier ‚Vollmacht über jeden Stamm und Volk und Sprache und Nation' gegeben". In anderem Zusammenhang ähnlich Taeger, Begründetes Schweigen, 200: „Mag die Bestie in manchen Zügen dem Christuslamm auch fast zum Verwechseln ähnlich erscheinen ([Apk 13] V. 3f.7b.11f.14fin), beide sind doch unvereinbar".

[44] Vgl. hier Giesen, Apk, 307, der zu Apk 13,8 mit Blick u.a. auf Apk 13,7 ausführt: „Falsch wäre es [...] wollte man auch alle zuvor geschilderten Ereignisse [d.h. u.a. das in Apk 13,7 Dargestellte] in die Zukunft verlegen", und somit die Apk 13,7 geschilderten Ereignisse als in der Gegenwart bzw. gar der Vergangenheit des Apokalyptikers sich ereignende versteht. Ähnlich auch Beale, Apk, 698 zu Apk 13,7a: „John sees Daniel's prophecy concerning Israel as fulfilled in the world's persecution of the church in the latter days, which for him began with Christ's death and resurrection [!]".

indem sie, zumindest ergänzend zu ihrer christlichen Gottesverehrung, auch das erste θηρίον kultisch-religiös verehren bzw. verehren werden.[45]

Hinsichtlich des Verständnisses des Halbsatzes Apk 13,7a sind zunächst mehrere Möglichkeiten denkbar: (a) Der Apokalyptiker hat an eine große, weltumspannende Verfolgung gedacht, bei der eine große Zahl der ἅγιοι, d.h. der Christen, entweder vom Christentum abfallen oder getötet werden wird.[46] (b) Apk 13,7a bezieht sich auf Prozesse gegen Christen, innerhalb welcher das erste θηρίον die um ihres Glaubens willen Angeklagten auf zweierlei Weise „besiegen" (νικῆσαι) kann: Die Standhaften unter ihnen verlieren ihr Leben, die nicht Standhaften beten das erste θηρίον an und verleugnen damit ihren Glauben an den Gott des Alten Testaments und an dessen ἀρνίον Christus. (c) Das erste θηρίον übt auf dem Wege der Intensivierung der kultisch-religiösen Verehrung seiner Person einen großen gesellschaftlichen Druck auf die in der Provinz *Asia* lebenden Christen aus. Diesem Druck werden sich nach Ansicht des Apokalyptikers viele beugen, ihrem christlichen Glauben untreu werden und sich an der kultisch-religiösen Verehrung des ersten θηρίον beteiligen.[47]

Folgende Beobachtung spricht für die Annahme, daß der Apokalyptiker bei der Formulierung von Apk 13,7a eine staatlich initiierte und organisierte Verfolgung der Christen nicht im Blick gehabt hat: In Apk 11,7 beschreibt er den Kampf des ersten θηρίον gegen zwei μαρτύρες, die in der Stadt auftreten, ὅπου καὶ ὁ κύριος ἐσταυρώθη (Apk 11,8), indem er annähernd parallel zu Apk 13,7a formuliert: τὸ θηρίον [...] ποιήσει μετ' αὐτῶν πόλεμον καὶ νικήσει αὐτοὺς καὶ ἀποκτενεῖ αὐτοῦς. Angesichts dieser Formulierung fällt auf, daß in Apk 13,7 das dritte Glied in der Aufzählung der Aktivitäten des ersten θηρίον fehlt, d.h., daß hier vom Tod der ἅγιοι nicht gesprochen wird. Das läßt darauf schließen, daß der eventuelle Tod der ἅγιοι (Apk 13,15b) in den Augen des Apokalyptikers zumindest nicht unmittelbar und nicht direkt vom ersten θηρίον verursacht worden ist bzw. verusacht werden wird. Dies wiederum macht die Annahme wahrscheinlich, daß er die Ausführungen Apk 13,7a nicht auf eine vom amtierenden römischen *princeps* als der Verkörperung des ersten θηρίον angeordnete Verfolgung bezogen wissen wollte, innerhalb welcher dann das erste θηρίον unmittelbar und direkt mit dem Tod der standhaften ἅγιοι in Verbindung zu bringen wäre. Wahrscheinlicher erscheint die Vermutung, daß der Apokalyptiker bei der Abfassung von Apk 13,7a eine angesichts der Intensivierung der kultisch-religiösen Verehrung des ersten θηρίον zu gewärtigende größere Zahl von privater Seite initiierter Prozesse gegen Christen vor Augen hatte, an deren Ende der Tod der glaubenstreuen ἅγιοι stand. In diesem Sinne führte das erste θηρίον Krieg gegen die ἅγιοι und konnte sie besiegen.

---

[45] Vgl. hierzu etwa Giesen, Apk, 307: „Es ist also nicht von der Christenverfolgung unter Nero die Rede [...] sondern vor allem von der Attraktivität des Götter- und Kaiserkults, die dazu verführen kann, dem Herrn untreu zu werden".

[46] So etwa Aune, Apk II, 746: „Here the beast from the sea is allowed to persecute the people of God, just as the dragon who empowers him". Ähnlich auch U.B. Müller, Apk, 251: „Der Verfasser sieht eine weltweite Christenverfolgung auf die Kirche zukommen. Denn das Tier erhält die Macht, mit den Heiligen Krieg zu führen".

[47] Vgl. hierzu Giesen, Apk, 307.

Bemerkenswert ist, daß der Apokalyptiker in Apk 13,7a, Apk 13,5 entsprechend, wohl die dem ersten θηρίον offensichtlich von Gott selbst[48] gestattete Macht, Möglichkeit und Fähigkeit, mit den ἅγιοι Krieg zu führen und diese zu besiegen, beschreibt, nicht aber, Apk 13,6 entsprechend, über deren konkrete Anwendung berichtet.[49] Dies legt den Schluß nahe, daß das erste θηρίον das ihm nach Apk 13,7a Ermöglichte zum Zeitpunkt der Abfassung der Apk offensichtlich noch nicht konkret angewandt und umgesetzt hat, obwohl dies nach Ansicht des Apokalyptikers wohl unmittelbar bevorsteht.

In Apk 13,8 unterstreicht der Apokalyptiker, indem er einen Tempuswechsel[50] vom Aorist zum Futur[51] vornimmt, daß dem ersten θηρίον als einer einzelnen Person in Entsprechung zu seiner weltumspannenden politischen Macht[52] weltweite religiös-kultische Verehrung zuteil werden wird.[53] Alle, die nicht im βιβλίον τῆς ζωῆς[54] des Lammes[55] verzeichnet sind, werden es anbeten bzw. ihm huldigen.

---

[48] Zu der Formulierung καὶ ἐδόθη vgl. oben 149, A. 37.

[49] Vgl. hierzu etwa die Beobachtungen von D.E. Aune zum Verhältnis von Apk 13,5 zu Apk 13,6 oben 149, A. 40.

[50] Dieser Tempuswechsel vom Aorist zum Futur ließe sich durchaus in dem Sinne erklären, daß der Apokalyptiker in Apk 13,5–7 im Sinne eines *vaticinium ex eventu* auf Ereignisse seiner Gegenwart Bezug nimmt und erst in Apk 13,8 in die, d.h. auch seine eigene, Zukunft blickt. So etwa Giesen, Apk, 307, der angesichts des in Apk 13,8 verwendeten Futur im Blick auf Apk 13,5–7 feststellt: „Falsch wäre es jedoch, wollte man auch alle zuvor geschilderten Ereignisse in die Zukunft verlegen". Ähnlich Aune, Apk II, 746: „While that portion of the vision described in vv 1–7 probably refers not to the future but rather to a revelation of the significance of Rome, the sudden switch from the aorist in the previous verse [...] to the future indictive here suggests that this part of the vision, the adoration of the beast by all the inhabitants of the earth, lies in the future". Demgegenüber geht aber Taeger, Streitschrift, 303f davon aus, daß der Apokalyptiker trotz des hier gewählten Tempus des Futur nicht auf eine zukünftige, sondern auf eine in seiner Gegenwart bereits Platz greifende Entwicklung anspielt: „Wenn von der ihr [d.h. der christenfeindlichen Weltmacht] durch alle Bewohner der Erde zuteil werdenden Anbetung nun im Futur gesprochen wird (V. 8), geht der Blick nicht in die Zukunft, als ob dies eine erst zu erwartende Entwicklung wäre; vielmehr empfängt die Bestie längst die Huldigung der ganzen Erde (V. 3bf). Der Tempuswechsel erfolgt unter pragmatischem Aspekt: Die Leser/Hörer erkennen, daß das Angesagte in ihrem Erfahrungsbereich bereits Platz greift, das Untier seinen verhängnisvollen Einfluß ausübt".

[51] Zum Gebrauch des Futur im Griechischen vgl. aber grundsätzlich Blaß/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 318, 263: „Eine besondere Stellung nimmt das griech.[ische] *Futurum* ein: dem Sinn nach ist die Zeitstufenbedeutung die eigentlich ausschließliche" und § 348, 283: „Das Futurum ist das einzige Tempus, das nur die Zeitstufe ausdrückt, nicht aber die Aktionsart, so daß die vollendete und andauernde zukünftige Handlung nicht unterschieden werden".

[52] Vgl. hierzu Giesen, Apk, 307: „Die politische Macht des Tiers erfährt eine religiöse Interpretation".

[53] Zum Verständnis des Verbums προσκυνεῖν vgl. oben 145f.

[54] Daß sich die attributive Ergänzung ἀπὸ καταβολῆς αὐτοῦ nicht auf die ebenfalls attributive Ergänzung τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου, sondern auf die präpositionale Ergänzung ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς bezieht, belegt der z.T. parallel zu Apk 13,8 formulierte Vers Apk 17,8; vgl. hierzu Beckwith, Apk, 638.

[55] Inwieweit es sich bei der attributiven Ergänzung τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου um eine sekundär eingefügte Glosse handelt (so etwa Bousset, Apk, 364), muß, da sie zwar in Apk 17,8,

Ein interpretatorisches Problem wirft die im vorliegenden textlichen Zusammenhang grammatikalisch nicht korrekte Verwendung des *acc. masc. sing.* des Personalpronomens αὐτός, αὐτόν auf. Wenn sich dieses Personalpronomen, wie der Kontext von Apk 13,5–8 es nahelegt, auf das erste θηρίον bezieht, wäre an dieser Stelle nicht das maskuline αὐτόν, sondern das neutrische αὐτό zu erwarten.[56] Für dieses Problem sind folgende Lösungsmöglichkeiten denkbar: (a) Das grammatikalisch inkorrekte αὐτόν stellt ein Textverderbnis dar und ist bereits auf der textkritischen Ebene durch die dativische Form αὐτῷ zu ersetzen.[57] Diese Lösung scheitert weniger an der äußeren Bezeugung der Lesart αὐτῷ, die von durchaus gewichtigen Textzeugen vertreten wird. Vielmehr spricht die Überlegung gegen sie, daß die entsprechenden Abschreiber das hier aufgewiesene interpretatorische Problem offensichtlich ebenfalls bemerkt und die Lesart αὐτῷ als grammatikalische Emendation eingefügt haben, um die Aussage Apk 13,8a korrekt[58] auf das erste θηρίον beziehen zu können. (b) Denkbar ist auch, daß Personalpronomen αὐτόν nicht auf das erste θηρίον, sondern auf den Apk 13,4 letztmalig in Erscheinung tretenden δράκων zu beziehen ist. Damit wäre ein grammatikalisch korrekter Bezug eines maskulinen Personalpronomens auf ein maskulines Substantiv hergestellt.[59] Dieser Lösungsvorschlag aber läßt sich, da ab Apk 13,4b nur noch von dem ersten θηρίον die Rede ist, nicht wahrscheinlich machen.[60] Angesichts des argumentativen Duktus von Apk 13,(4a.)5–7 ist zu fragen, warum der Apokalyptiker, wenn er sich hier in Apk 13,8 auf den δράκων beziehen wollte, diesen nicht auch explizit benannt hat. (c) Läßt sich das durch das maskuline Personalpronomen αὐτόν hervorgerufene interpretatorische Problem weder mit einem textkritischen Eingriff noch mit der Annahme seines Bezugs auf das ebenfalls maskuline Substantiv δράκων lösen, bleibt die Annahme übrig, dieses Personalpronomen auf eine hinter der Chiffre des ersten θηρίον sich verbergende männliche Person, in diesem Falle offensichtlich einen römischen Kaiser, zu beziehen.[61] Anscheinend ver-

---

einer Parallele zu Apk 13,8, fehlt, aber in dem Ausdruck ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου in Apk 21,27 begegnet, dahingestellt bleiben.

[56] An dieser und an ähnlichen Stellen liegt einer der in der Apk offensichtlich häufiger als sonst im Neuen Testament begegnenden, v.a. in sprachlichen Inkongruenzen sich zeigenden Solözismen vor. Vgl. hierzu Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 136, 112f.

[57] Die Lesart αὐτό/αὐτῷ anstelle der Lesart αὐτόν bieten neben anderen etwa die Codices א, 2053 und 2344, sämtlich Textzeugen der Kategorie I (vgl. zu dieser Einordnung Aland/Aland, Text, 117f.159) und als Textzeugen der Kategorie II die Minuskeln 1006, 1611 und 1841 (vgl. zu dieser Einordnung Aland/Aland, Text, 152f.158). Eine solche textkritische Lösung erwägt Beale, Apk, 698.

[58] Zur Verwendung von προσκυνεῖν c. dat. vgl. bereits Zahn, Apk, 446, A. 23; nach Zahn wird „προσκυνεῖν in Ap[k] und überhaupt im NT regelmäßig c. dat., nur ganz selten c. acc. gebraucht".

[59] Diese Lösung schlägt Prigent, Apk, 410 vor: „A new difficulty arises: the object of the verb (the pronoun αὐτόν) is masculine, while the noun to which it refers (the beast) is neuter. [...] That is why it is preferable to look for the explanation in v. 4: all of this idolatry is, in the last analysis, worship of the dragon (a masculine noun)".

[60] Anders Kraft, Apk, 177, der in Apk 13,8 einen Rückbezug auf Apk 13,4a sieht und feststellt, daß „hier [...] die Weissagung wieder zu Vers 4 zurück[kehrt]". Diese Annahme aber kann angesichts des Argumentationsduktus in Apk 13,(4b.)5–7 m.E. nicht überzeugen.

[61] So auch Zahn, Apk, 446, A. 32, der hinsichtlich des Personalpronomens αὐτόν feststellt: „Hier das erste Masculinum αὐτόν [...] als Bezeichnung des bis dahin durch τὸ θηρίον bezeichneten Mannes [!]". Ähnlich auch U.B. Müller, Apk, 252: „Wieder verschmilzt das Tier [d.h. nach

läßt der Apokalyptiker hier – möglicherweise eher unbedacht und unabsichtlich – die in seiner Darstellung bis hierher durchgehalte Bildebene und betritt die hinter dieser Bildebene stehende Sachebene, die Ebene der Interpretation des von Apk 13,1 an aufgebauten Bildes.[62] Diese Annahme impliziert, da die Apk 13,8 beschriebene προσκύνησις sich nur als Verehrung einzelner Personen bzw. Gottheiten denken läßt,[63] zugleich auch die Deutung des ersten θηρίον als einer individuellen Person und nicht einer kollektiven Größe wie etwa des *imperium Romanum*.[64]

Für ein solches individuelles Verständnis des ersten θηρίον und den Bezug dieser Chiffre auf die Person eines einzelnen Kaisers lassen sich folgende weitere Argumente in Anschlag bringen: (a) Nach Apk 13,2b übergibt der δράκων dem ersten θηρίον dessen[65] δύναμις, dessen θρόνος und desen ἐξουσία μεγάλη. Die in dieser Aussage implizierte Vorstellung, daß das erste θηρίον auf einem θρόνος[66] Platz nehmen kann, spricht bereits dafür, nicht nur das θηρίον selbst, sondern auch die durch dieses θηρίον repräsentierte Größe als eine individuelle und nicht als eine kollektive zu fassen. (b) Die Verwendung des maskulinen bzw. neutrischen Possesivpronomens αὐτοῦ im Rahmen der Formulierung καὶ ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ ἐθεραπεύθη Apk 13,3 belegt, daß der Apokalyptiker die Aussage, daß die Todeswunde geheilt worden ist, auf das erste θηρίον als ganzes[67] und nicht nur auf eines

Müller das *imperium Romanum*] mit seinem besonderen Exponenten, dem wiederkommenden Nero [...] da Objekt der Anbetung eine konkrete Person ist".

[62] Vgl. hierzu auch Aune, Apk I, cciv mit Blick auf einen analogen Fall in Apk 13,14 (vgl. hierzu unten 163f): „This is clearly a solecism and also reflects the narrator's practice of modifying neuter nouns that symbolize men with adjectives, pronouns, and participles in the masculine gender [!]". Ähnlich auch Mussies, Morphology, 138: „Neuter and feminine words, which in apocalyptic literature symbolize male persons, [...] may be accompanied by masculine adjectives or participles, or be referred to by masculine pronouns".

[63] Vgl. hierzu oben 145f.

[64] Ein solches individuelles Verständnis des ersten θηρίον vertritt etwa Giesen, Apk, 315, wenn er es mit der historischen Gestalt des Kaisers Domitian identifiziert: „Gemeint ist nicht der historische Nero [...] sondern Nero redivivus, den wir als Domitian glauben identifizieren zu können [...] während wohl die meisten Autoren in ihm einen künftigen Kaiser sehen, dessen Name nicht bekannt ist". Demgegenüber scheint J.-W. Taeger ein kollektives Verständnis des ersten θηρίον zu erwägen, wenn er im Blick auf den Abfassungszweck der Apk formuliert: „Johannes könnte ja seine Einsicht in das *Wesen* des Imperiums vortragen, die von ihm an Rom geübte Kritik könnte grundsätzlicherer Art sein, müßte nicht bloß eine auf wenige Jahre eingrenzbare Notlage widerspiegeln, wie man sie gemeinhin – wahrscheinlich zu Unrecht – für die Spätzeit Domitians unterstellt(e)" (Streitschrift, 296). Ein solches kollektives Verständnis vertritt auch Bousset, Apk, 373, der im Blick auf Apk 13,18 formuliert: „Die hier vorliegende Identifikation des Tieres und des Menschen, d.h. des römischen Imperiums [!] mit Nero redivivus wird durch [Apk] 13,3.12.14; 17,11 bestätigt".

[65] Zu dieser Deutung des Possesivpronomens αὐτοῦ vgl. oben 153, A. 61.

[66] Zum Bedeutungsspektrum dieses Begriffs in der Apk vgl. unten 261f.

[67] Diese Identifikation des ersten θηρίον als ganzem und nicht nur eines seiner sieben κεφαλαί mit der Gestalt der *Nero redux* bzw. *redivivus* in Apk 13,3 macht U.B. Müller, Apk, 250 deutlich. Im Blick auf Apk 13,3 kommt er zu dem Schluß: „Wichtig ist dabei, daß das Geschick des einen Hauptes mit dem des ganzen Tieres gleichgesetzt wird; denn von der Wiederbelebung des einen Hauptes heißt es: ‚Seine (d.h. des Tieres) Todeswunde wurde wieder geheilt' (Vers 3; vgl. [Vers] 12.14). Schon hier zeichnet sich die weitere Tendenz des Visionsberichts ab, das Tier als Verkörperung des römischen Reiches mit einem seiner Herrscher zu identifizieren [!]". Vgl. ähnlich auch Giesen, Apk, 304: „Der Umstand, daß die Verwundung des einen Kopfes mit dem Geschick des

seiner sieben κεφαλαί bezieht[68] und somit das erste θηρίον insgesamt und nicht nur eines seiner κεφαλαί mit der Gestalt des *Nero redux* bzw. *redivivus*[69] identifiziert. Diese Identifikation, die noch eindeutiger in Apk 13,12.14 vollzogen wird,[70] legt, da in den sich auf die Gestalt des *Nero redux* bzw. *redivivus* beziehenden Belegen diese Gestalt immer als individuelle Person, niemals aber als kollektive Größe gefaßt wird,[71] die Annahme nahe, daß der Apokalyptiker das erste θηρίον individuell und nicht kollektiv verstanden wissen will.[72] (c) Das Verständnis des ersten θηρίον als einer individuellen Person wird untermauert durch die Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 13,14f. Zunächst stellt er dar, daß das zweite θηρίον die Bewohner der Erde auffordert, dem ersten θηρίον eine εἰκών[73] zu erstellen (Apk 13,14b). Im Anschluß daran führt er aus, daß alle, die diese εἰκών des ersten θηρίον nicht anbeten, getötet werden (Apk 13,15b). Diese Aussagen zwingen dazu, die Figur des ersten θηρίον auf die individuelle Gestalt eines einzelnen römischen Kaisers zu beziehen, der allerdings das *imperium Romanum* und dessen Geschichte insoweit zu verkörpern vermag, als daß dieser in den Augen des Apokalyptikers den Kulminationspunkt sämtlicher in der Vergangenheit amtierender und ebenfalls vom σατανᾶς inthronisierter *principes* darstellt. (d) Analog zu dem oben diskutierten Problem des Bezugs des maskulinen Personalpronomens αὐτόν auf das neutrische Substantiv τὸ θηρίον[74] begegnet in Apk 13,14b[75] das Phänomen des hier in jedem Falle auf das neutrische τὸ

Tiers identifiziert wird, läßt nicht nur an das Römische Reich, sondern an einen bestimmten röm.[ischen] Herrscher denken".

[68] Hätte er diese Aussage auf eines der sieben κεφαλαί des ersten θηρίον beziehen wollen, hätte er das feminine Possesivpronomen αὐτῆς verwenden müssen.

[69] Vgl. hierzu etwa Aune, Apk II, 770: „The healing of the mortal wound is probably an allusion to the legend of the return of Nero". Noch entschiedener Bousset, Apk, 361: „Daher ist an der Auslegung der großen Mehrzahl der modernen Ausleger festzuhalten und die Beziehung auf Nero hier anzuerkennen. Und zwar muß dann die Weissagung, daß der Todesschlag wieder geheilt wurde, notwendig auf die Volkserwartung vom Nero redivivus bezogen werden". Zum Mythos vom *Nero redux* bzw. *redivivus* vgl. unten 206ff.

[70] Hier wird die πληγὴ τοῦ θανάτου ohne jeglichen Hinweis auf eines seiner κεφαλαί auf das erste θηρίον als ganzes bezogen. So auch Bousset, Apk, 367 zu Apk 13,12: „Man beachte, daß hier von der Todeswunde des Tieres die Rede ist und nicht mehr von der des einen Hauptes des Tieres. Mehr und mehr werden im Lauf der Weissagung das eine Haupt mit der Todeswunde und das Tier selbst [...] miteinander identifiziert [!]", und zu Apk 13,14: „Man beachte, wie auch in diesem Vers wieder das eine Haupt des Tieres mit dem Tiere selbst identifiziert wird".

[71] Zu diesen Belegen vgl. unten 206ff.

[72] Ein Ansatzpunkt für das individuelle Verständnis des Terminus θηρίον könnte sich für den Apokalyptiker aus Dan 7,17MT ergeben haben. Im Unterschied zu der Überlieferung dieses Verses in der LXX und bei Theodotion handelt es sich dem masoretischen Text zufolge bei den vier danielischen θηρία nicht um Königreiche, sondern um Könige, also um einzelne Personen: אִלֵּין חֵיוָתָא רַבְרְבָתָא דִּי אִנִּין אַרְבַּע אַרְבְּעָה מַלְכִין יְקוּמוּן מִן־אַרְעָא. Vgl. hierzu auch Plöger, Dan, 105: „Die bei Ꙩ Θ zu beobachtende Veränderung, Königreiche (βασιλεῖαι) statt Könige zu lesen, ist eine sachlich richtige Ausmalung; die Könige repräsentieren die Reiche". Nach Sellin/Fohrer, Einleitung, 520 ist durchaus damit zu rechnen, daß Dan 7 zunächst aramäisch vorgelegen hat. Ähnlich auch Collins, Dan, 38.

[73] Zur Bedeutung dieses Begriffs im Unterschied zu dem Terminus ἄγαλμα vgl. oben 148, A. 32, zur Definition dieser εἰκών als εἰκών des *Nero redux* bzw. *redivivus* vgl. oben 148, A. 34.

[74] Vgl. hierzu oben 153f.

[75] Hier im Zusammenhang mit Aussagen über die dem ersten θηρίον zu errichtende εἰκών.

θηρίον zu beziehenden maskulinen Relativpronomens ὅς, mit dem die Darlegungen[76] hinsichtlich der Schwertwunde des ersten θηρίον eingeleitet werden.[77] Auch hier scheint der Apokalyptiker im Rahmen seiner Darstellung die Bildebene verlassen und – bewußt oder unbewußt – in die Sachebene hinübergeglitten zu sein. Auch diese Passage stützt die oben formulierte These des Verständnisses des ersten θηρίον als einer Einzelperson, als eines einzelnen römischen Kaisers, den der Apokalyptiker allerdings als Höhepunkt und Zuspitzung innerhalb der mit der Wirkmächtigkeit des σατανᾶς eng verbundenen Geschichte des *imperium Romanum* angesehen haben mag. (e) Der in der Forschung weitgehend vertretene Bezug des ἀριθμὸς τοῦ θηρίου 666 Apk 13,18 auf eine individuelle Gestalt, entweder nur auf die Figur des *Nero redux* bzw. *redivivus* oder aber zusätzlich dazu auf einen diesen in der Gegenwart des Apokalyptikers verkörpernden römischen Kaiser,[78] legt ebenfalls das individuelle Verständnis des θηρίον selbst nahe. (f) Ein solches individuelles Verständnis des ersten θηρίον belegt auch die Königsliste Apk 17,9–11. Unbeschadet der mit dieser Liste verbundenen exegetischen und interpretatorischen Probleme lassen die Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 17,11 erkennen, daß das in Apk 13 dargestellte erste θηρίον als achter βασιλεύς an die Reihe der durch die sieben κεφαλαί symbolisierten sieben βασιλεῖς offensichtlich als deren Höhepunkt anschließt und zugleich einer der sieben ist. Offensichtlich handelt es sich bei dem θηρίον als dem achten βασιλεύς also um eine einzelne Herrschergestalt, die mit einem der sieben zuvor amtierenden βασιλεῖς zu identifizieren ist, die das definitiv letzte Glied in der Reihe der römischen βασιλεῖς bildet und die hinsichtlich ihrer vom σατανᾶς autorisierten widergöttlichen Aktivitäten deren Kulminationspunkt[79] darstellt.[80] Da nach Apk 17,11a das θηρίον ἦν καὶ οὐκ ἔστιν, kann mit diesem zumindest unmittelbar nicht das *imperium Romanum* als ganzes gemeint sein, da dieses bis dato ohne Unterbrechung

---

[76] Zu diesen Darlegungen im Zusammenhang mit der Deutung des Terminus εἰκών vgl. oben 148, A. 34.

[77] Zu den angesichts dieses Problems versuchten, letztlich aber nicht tragfähigen textkritischen Lösungen vgl. ähnlich oben 153.

[78] Vgl. hierzu unten den von P. Corssen zur Interpretation von Apk 13,18 vorgeschlagenen isopsephischen Ansatzes 181ff. Im Vergleich zu dem ausschließlichen Bezug der Zahl 666 auf die mythische Gestalt des *Nero redux* bzw. *redivivus* wird im Rahmen dieses Ansatzes die Annahme eines individuellen Verständnisses des ersten θηρίον aufgrund der Tatsache, daß die das erste θηρίον charakterisierende Aussage ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν deutlich einen bestimmten Menschen im Auge hat, gleichsam doppelt unterstrichen.

[79] Im Verhältnis von Apk 17,7.9 zu 17,11 liegt anscheinend die gleiche Bewegung vor, die U.B. Müller, Apk, 250 im Blick auf Apk 13,1–3 aufgezeigt hat (vgl. unten 324). Während in Apk 17,7.9 das θηρίον zunächst als Gesamtheit der sieben βασιλεῖς dargestellt wird, erscheint es in Apk 17,11 als achter βασιλεύς, wird also mit der Person eines einzelnen Kaisers gleichgesetzt. Vgl. hierzu Giesen, Apk, 378: „Damit ist das Interesse an der Identifzierung des Tieres mit einem bestimmten Kaiser bekundet".

[80] Diese Interpretation gilt auch dann, wenn diese Königsliste symbolisch interpretiert wird (so etwa Beckwith, Apk, 704–708). Vgl. hierzu m.R. Yarbro Collins, Crisis and Catharsis, 64: „The fourth basic position is that the seven kings are not intended to be identified with specific historical kings, but are purely symbolic. This theory is unlikely. Given the allusions to the person of Nero, it is doubtful that the identity of the other kings could be passed over without further ado. The number seven was clearly symbolic, [...] But its symbolic character is not incompatible with historical allusion".

existierte. (g) Auch Apk 19,17–21, die Darstellung des Endes des ersten θηρίον, der βασιλεῖς τῆς γῆς als seiner Verbündeten und des ψευδοπροφήτης, des zweiten der beiden in Apk 13 dargestellten θηρία,[81] weist in die Richtung eines individuellen Verständnisses nicht nur des ersten, sondern auch des zweiten θηρίον.[82] Die Formulierung Apk 19,20: ζῶντες ἐβλήθησαν οἱ δύο εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς τῆς καιομένης ἐν θείῳ spricht einerseits gegen das jeweils kollektive Verständnis der beiden θηρία, und legt andererseits nahe, sie als individuelle Figuren zu deuten.[83]

Diesen auf ein individuelles Verständnis des ersten θηρίον zielenden Argumenten entgegen läßt sich zugunsten des Verständnisses dieses θηρίον als einer kollektiven Größe, d.h. des *imperium Romanum* als ganzem, aber darauf verweisen, daß der Apokalyptiker in Apk 13,1f das erste der beiden in Apk 13 beschriebenen θηρία in Analogie zu den vier Tieren aus Dan 7 konzipiert hat, die jeweils für ein vergangenes Weltreich stehen.[84] Das spricht wiederum dafür, hinter der Gestalt des ersten θηρίον nicht einen einzelnen *princeps*, sondern das römische Reich als ganzes zu vermuten. Während im Blick auf Apk 13,1–3a somit durchaus zu konzedieren ist, daß der Apokalyptiker sich hier, mit Ausnahme der Erwähnung des θρόνος Apk 13,2, zunächst im wesentlichen auf das *imperium Romanum* in seiner Gesamtheit bezieht, läßt sich angesichts der oben dargelegten Argumente nicht bestreiten, daß der Apokalyptiker ab Apk 13,3b die Figur des ersten θηρίον auf eine individuelle Herrscherpersönlichkeit zuspitzt.[85] Aus diesem Wechsel der Bedeutungsebenen ergibt sich für das Verständnis des

---

[81] Mit diesem Titel wird das zweite θηρίον auch in Apk 16,13, 19,20 und 20,10 bezeichnet. Vgl. hierzu auch Giesen, Apk, 426: „‚Lügenprophet' (vgl. 16,13) ist eine andere Bezeichnung für das ‚Tier vom Land' (13,11–18), [...] Die Identität zwischen dem ‚Lügenpropheten' und dem ‚Tier vom Land' wird auch dadurch gesichert, daß von beiden gesagt wird, sie wirkten Zeichen vor dem [ersten] Tier (vgl. 13,13f), durch die allerdings nur die verführt werden können, die das Merkmal des Tieres angenommen haben und es anbeten (vgl. 13,15)".

[82] Vgl. hierzu Prigent, Apk, 470, A. 12: „We are obliged to recognize that the title of the false prophet given to the 2nd beast makes us think of a person rather than a conceptual reality (religiosity, propaganda, etc.)".

[83] Vgl. hierzu auch sehr instruktiv U.B. Müller, Apk, 331: „Das Interesse des Verfassers haftet gerade an diesen Gestalten, so daß ihr Untergang vorweg Erwähnung findet. Denn nach Kap. 13 ist das Tier die dämonische Zuspitzung der gottlosen Macht des Römischen Reiches, die in Gestalt des Nero redivivus erscheinen wird, das andere Tier aber, das hier wie bereits [Apk] 16,13 der falsche Prophet heißt, ist der Propagandist des Kaiserkultes, der die Menschen zur Anbetung des Tieres verführt".

[84] So mit wünschenswerter Deutlichkeit Roloff, Apk, 136: „Jedenfalls ist durch das aus Dan. 7 stammende Bildmaterial im Verein mit diesen gezielten Hinweisen [d.h. insbesondere das ὄνομα bzw. die ὀνόματα βλασφημίας Apk 13,1, die Roloff als Ehrentitel der römischen Kaiser deutet] für jeden damaligen Leser die Identität des [ersten] Tieres hinreichend geklärt: Es ist das römische Weltreich, das sich im Kaiserkult selbst göttliche Ehre gibt und damit jene Macht usurpiert, die Jesus Christus allein gehört".

[85] Vgl. hierzu im Blick auf Apk 13,3b U.B. Müller, Apk, 250: „Schon hier zeichnet sich die weitere Tendenz des Visionsberichts ab, das Tier als Verkörperung des römischen Reiches mit einem seiner Herrscher zu identifizieren". In diese Richtung denkt auch Prigent, Apk, 405: „One should note that the wound, which in the present text [d.h. Apk 13,3a] affects one of the heads, will later be seen as affecting the beast himself (13:12,14)". Dies wird aber bereits deutlich in Apk 13,3b. Ähnlich im Blick auf Apk 13.17 auch Ulrichsen, Häupter, 4: „Das Tier [d.h. das (erste), Apk 13,1–8 beschriebene θηρίον] hat den Auslegern viele Probleme bereitet, denn die verschiedenen Aussagen in Kap. 13 und 17 ergeben kein einheitliches Bild. Es beruht darauf, *dass die Bestie tatsächlich zwei*

ersten der beiden in Apk 13 dargestellten θηρία, daß der Apokalyptiker hier letzten Endes eine individuelle Gestalt, d.h. einen römischen Kaiser, vor Augen hatte. Dieser darf allerdings insoweit nicht isoliert vom *imperium Romanum* als ganzem betrachtet werden, da in ihm als dessen führendem Repräsentanten dessen Geschichte und die gottwidrigen Aktivitäten seiner Vorgänger ihren Höhepunkt gefunden haben.

In Apk 13,9f wendet sich der Apokalyptiker, bevor er auf das zweite θηρίον und dessen Verhalten zu sprechen kommt, eingeleitet durch eine „proclamation formula",[86] mit der er offensichtlich bewußt die Formulierung des die sieben Sendschreiben jeweils beschließenden Weckrufes aufnimmt,[87] direkt an seine Leser.[88] Bemerkenswert ist, daß der Apokalyptiker hier nicht auf aktiven Widerstand der Christen gegen das erste θηρίον und dessen Aktivitäten zu sprechen kommt,[89] sondern seine Adressaten auffordert, auch im Angesicht einer Haft- oder gar der Todesstrafe an ihrem Glauben und ihrer Treue zu Gott festzuhalten.[90] Diese Aufforderung legt die Vermutung nahe, daß die Adressaten der Apk in ihrem Christsein Repressalien von Seiten ihrer Umwelt zu erleiden haben. Daß Apk 13,10 aber im Sinne einer umfassenden staatlichen Verfolgung gegen die Christen zu interpretieren ist, läßt sich anhand des Textes nicht belegen. Vielmehr spricht die Tatsache, daß der Apokalyptiker hier auch die Möglichkeit einer Haftstrafe konzediert, gegen die Annahme einer staatlich ange-

---

Grössen verkörpert. Sie ist einerseits das römische Imperium, andererseits ein ganz bestimmter Kaiser, nämlich Nero. Wenn man sich dieser Doppeltheit bewusst ist, braucht man nicht mit ungleichen Quellen, Interpolationen, Bearbeitungen, usw. zu operieren".

[86] Aune, Apk II, 749. U.B. Müller, Apk, 252, definiert Apk 13,9 als einen „Weckruf [...] der die Leser zur besonderen Aufmerksamkeit auffordert".

[87] In den Sendschreiben Apk 2f begegnet jeweils die Formulierung ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω (Apk 2,7.11.17.29; 3,6.13.22), hier in Apk 13,8 die Formel εἴ τις ἔχει οὖς ἀκουσάτω. Daß hier ein Rückbezug auf die Sendschreiben vorliegt, läßt sich m.E. nicht bestreiten. Vgl. hierzu etwa Beale, Apk, 703f: „John emphasizes the present relevance of that scenario by addressing the readers with the exhortation with which he addressed them at the conclusion of each of the letters in ch[apter]s. 2 and 3" und auch U.B. Müller, Apk, 252.

[88] Zu dieser direkten Anrede als struktureller Analogie zu Apk 13,18 vgl. unten 178. Diese Analogie sieht Beale, Apk, 723: „This concluding exhortation [d.h. Apk 13,18] is parallel to the exhortation concluding vv 1–9 [d.h. Apk 13,9f]". Zur Aktualität dieser Anrede, genauso aber auch der Anrede Apk 13,18 vgl. auch Weiß, Apk, 20f: „Kein Zweifel, daß der Verfasser damit auf den gegenwärtigen Moment hinweisen will: hic Rhodus, hic salta! Jetzt kommt es darauf an. [...] Jetzt muß sich erweisen, wer wirklich zu den Heiligen gehört, wer im Buche des Lebens steht. Mit diesen Worten wird dem Leser, der es noch nicht wissen sollte, nahe gelegt, wie ungeheuer aktuell für ihn diese Weissagung ist. Es handelt sich nicht um Dinge späterer Zeiten; heute und morgen kann die Prüfung an dich herantreten".

[89] Vgl. hierzu etwa Giesen, Apk, 309: „Aktiven Widerstand gegen den sich religiös gebärdenden [römischen] Staatsapparat hat der Seher nicht im Blick". So auch schon Bousset, Apk, 365.

[90] Zur Ausnahmestellung von Apk 13,10 im Rahmen des gesamten Werkes vgl. Prigent, Apk, 413: „This would constitute the only occasion in the book of Revelation in which the author justifies in such a way the perseverance and the faith that he demands on the part of Christians".

ordneten Verfolgungsaktion, die sicherlich ausschließlich den Tod der verfolgten Christen zur Folge gehabt hätte.[91]

1.1.3 Das zweite θηρίον

In Apk 13,11 beginnt der Apokalyptiker mit der Darstellung der Aktivitäten des zweiten θηρίον, dem θηρίον ἐκ τῆς γῆς.[92] Dieses zweite θηρίον ähnelt vom Aussehen her einem Lamm[93] und verfügt offensichtlich über besondere Fähigkeiten als Redner,[94] die es im Rahmen der Propaganda zugunsten des ersten in Apk 13 genannten θηρίον einzusetzen weiß (Apk 13,12b).[95] Dem entspricht, daß das zweite θηρίον in Apk 16,13; 19,20 und 20,10 auch als ψευδοπροφήτης bezeichnet wird.

Insbesondere diese Titulierung des zweite θηρίον, verbunden mit dem Solözismus Apk 13,14,[96] legt die Annahme nahe, daß diese Gestalt individuell zu verstehen ist, d.h. daß der Apokalyptiker bei der Einführung der Figur des zweiten θηρίον eine

---

[91] Vgl. hierzu bereits Plinius, *ep.* X 96, der bis zu seiner Konsultation mit Kaiser Traian sämtliche Christen, die ihm ihr Christsein gestanden hatten und auch auf Nachfragen bei ihrem Geständnis blieben und somit an ihrem Glauben festhielten, ohne Ausnahme hinrichten ließ.

[92] Im Blick auf die Interpretation des Begriffs γῆ erwägt Roloff, Apk, 141 immerhin, diesen Terminus auf das kleinasiatische Festland, d.h. im wesentlichen wohl die römische Provinz *Asia* zu beziehen: „Das zweite Tier kommt ‚von der Erde', d.h. vom Festland her. Ist dabei konkret an das kleinasiatische Festland zu denken? Das ist nicht ganz auszuschließen". Noch entschiedener als Roloff Giesen, Apk, 311: „Mit dem Land ist Kleinasien gemeint" und Prigent, Apk, 415: „From both points of view the symbolic weight of the earth, the realm of the second beast, is more limited: it is the site of the history of mankind, and it undoubtedly denotes first of all Asia Minor". Ähnlich auch Bousset, Apk, 366: „Wenn der Pseudoprophet vom Lande aufsteigt, so mag der Apok.[alyptiker] dabei an das Festland Kleinasiens gedacht haben".

[93] Die in Apk 13 insgesamt immer wieder zu beobachtende bewußte antithetische Parallelisierung des ἀρνίον Christus und des ersten θηρίον schließt aus, daß der Apokalyptiker hier in der Beschreibung des zweiten θηρίον auf das ἀρνίον Christus Bezug nehmen wollte. Damit wird zugleich auch der von Duff, Beast, 123–125 postulierte Bezug des zweiten θηρίον auf die Apk 2,20–23 erwähnte thyateirische christliche und zugleich auch lügnerische Prophetin Isebel verunmöglicht (vgl. hierzu auch oben 96, A. 166). Diese Überlegung wird gestützt dadurch, daß der Begriff ἀρνίον in der gesamten Apk nur hier ohne Artikel begegnet. Durchaus denkbar ist, daß der Apokalyptiker hier die Unterordnung des zweiten unter das erste θηρίον ausdrücken wollte, da er dem ersten zehn, dem zweiten jedoch nur zwei κέρατα verlieh. Zum Verhältnis des ersten zum zweiten θηρίον vgl. bereits oben 146. In diese Richtung denkt Aune, Apk II, 757: „The fact that they are only *two* in contrast to the *ten* [Hörner] of the first beast apparently indicates that the second is subordinate to the first".

[94] Vgl. hierzu Bousset, Apk, 366, der mit Blick auf den Satz ἐλάλει ὡς δράκων feststellt: „Es muß in diesem Vergleich doch an ein besonders listiges und schlaues Reden [...] gedacht sein. [...] Der Apok.[alyptiker] mag übrigens bei ‚dem Reden wie ein Drache' an die verführerischen Reden gedacht haben, mit denen man die Christen im Verhör zu bereden suchte, dem Kaiser zu opfern". Allerdings läßt Apk 13,11 eine Verhörsituation nicht erkennen. Treffender hier vielleicht Zahn, Apk, 454: „καὶ ἐλάλει ὡς δράκων hebt [...] das Reden und Lehren des zweiten Tieres als die deutlichste Form seiner Werbetätigkeit für den Antichrist [d.h. das erste θηρίον] hervor".

[95] Vgl. hierzu auch oben 121.

[96] Das maskuline Partizip λέγων ist von dem neutrischen Substantiv θηρίον abhängig. Zum Phänomen der Solözismen in der Apk und insbesondere auch in Apk 13 vgl. bereits oben 153f.

einzelne Person vor Augen gehabt hat. Somit kann diese Gestalt nicht auf Kollektive wie etwa eine wie auch immer strukturierte asianische Provinzialpriesterschaft[97] oder auf den asianischen Provinziallandtag, das κοινὸν τῆς ʼΑσίας,[98] bezogen werden.[99] Auch der Bezug der Figur des zweiten θηρίον auf die imaginäre Person bzw. das imaginäre Amt eines für die gesamte kultisch-religiöse Kaiserverehrung der Provinz *Asia* zuständigen ἀρχιερεὺς ʼΑσίας scheidet aus, da sich die Existenz eines solchen zentralen Priesteramtes im Rahmen der Organisation der provinzialen Kaiserverehrung nicht nachweisen läßt.[100] Theoretisch immerhin denkbar ist allerdings die Identifikation der Figur des zweiten θηρίον mit einer konkreten Person, die im Rahmen ihrer Propagandatätigkeit für das erste θηρίον etwa an einem der Tempel, an welchen die kultisch-religiöse Kaiserverehrung auf provinzialer Ebene praktiziert worden ist, auch das Amt eines ἀρχιερεὺς ʼΑσίας innehatte.[101]

Hinsichtlich der Frage der Bedeutung des Halbverses καὶ εἶχεν κέρατα δύο ὅμοια ἀρνίῳ καὶ ἐλάλει ὡς δράκων und insbesondere der Interpretation der Substantive ἀρνίον und δράκων ist zunächst zu konstatieren, daß der Apokalyptiker diese beiden Substantive in Apk 13,11 ohne Artikel verwendet. Dies legt die Vermutung nahe, daß der Apokalyptiker einerseits nicht beabsichtigte, mit Hilfe der Aussage καὶ εἶχεν κέρατα δύο ὅμοια ἀρνίῳ einen Bezug zwischen dem zweiten θηρίον und dem ἀρνίον Christus her- und dieses θηρίον als Konkurrenzfigur zu Christus darzustellen, daß er andererseits keinerlei Vergleich zwischen den rednerischen Fähigkeiten des zweiten θηρίον und den entsprechenden Kompetenzen des Apk 12 eingeführten δράκων ziehen wollte.[102] Diese Vermutung wird hinsichtlich des Termi-

---

[97] So etwa Aune, Apk II, 780: „The second beast represents a local authority concerned with the worship of the first beast, probably the priesthood of the imperial cult, the most important cult in the province of Asia". Ähnlich bereits Bousset, Apk, 365f: „[...] oder man hat [bei dem zweiten θηρίον] an das heidnische Priestertum [...] oder besser und bestimmter noch an die spezielle Kaiserpriesterschaft in den Provinzen [...] zu denken, die in Kleinasien ihren Hauptsitz hatte und ein Herd heidnischen Fanatismus war. Diese Priesterschaft konnte dann der Apok.[alyptiker] sehr wohl als den falschen Propheten bezeichnen".

[98] Vgl. hierzu Caird, Apk, 171: „It was the commune that had given orders to make a statue to the emperor".

[99] Anders, aber m.E. keineswegs überzeugend, hier Giesen, Apk, 311f: „Da es [d.h. das zweite θηρίον] sich offenbar weltweit für die göttliche Verehrung des ersten Tiers einsetzt, kann kein Individuum gemeint sein, sondern nur ein Kollektiv, das überall, vor allem in Kleinasien, mit Eifer propagandistisch für den Kaiserkult eintritt [...] Konkret ist an die Priesterschaft des Kaiserkults in Kleinasien gedacht".

[100] Vielmehr ist davon auszugehen, daß an jedem einzelnen der der provinzialen kultisch-religiösen Kaiserverehrung gewidmeten asianischen Heiligtümer jeweils ein ἀρχιερεύς bzw. ein ἀρχιερεὺς τῆς ʼΑσίας amtierte. Das bedeutet, daß mit der Installation des dem Kaiser Tiberius, seiner Mutter Livia und dem Senat geweihten provinzialen Kultes 26 n.Chr. zumindest zwei ἀρχιερεῖς bzw. ἀρχιερεῖς τῆς ʼΑσίας gleichzeitig im Amt gewesen sind. Vgl. zu diesem Amt und dieser Titulatur Witulski, Kaiserkult, 20f.

[101] Die Ansicht von Duff, Beast, 62f, der das zweite θηρίον auf das gesamte „web of institutions at work in John's world" (63) beziehen möchte, wird dem Textbefund der Apk kaum gerecht.

[102] Anders Zahn, Apk, 454, A. 38: „Daß die Artikellosigkeit von δράκων ebensowenig wie das artikellose ἀρνίον der Deutung auf Christus und den Teufel als dem die Lästerungen des zweiten Tieres inspirierenden Geist widerspricht, wurde schon oben S. 447 A 25 gezeigt". Dort bleibt Zahn den Beweis für seine These allerdings schuldig.

nus δράκων bestätigt durch einen Blick in die Konkordanz. Lediglich abgesehen von seiner erstmaligen Erwähnung in Apk 12,3 begegnet dieser Begriff in der Apk mit Ausnahme von Apk 13,11, des hier diskutierten Belegs, immer mit dem entsprechenden Artikel, und zwar in Apk 12,4.7 (zweimal).9.13.16.17; 13,2.4; 16,13 und 20,2. Gleiches gilt für die Bezeichnung ἀρνίον. Abgesehen von ihrer erstmaligen Verwendung in Apk 5,6 verwendet der Apokalyptiker sie mit Ausnahme von Apk 13,11 immer mit dem Artikel, so in Apk 5,8.12.13; 6,1.16; 7,9.10.14.17; 12,11; 13,8; 14,1.4 (zweimal).10; 15,3; 17,14 (zweimal); 19,7.9; 21,9.14.22.23.27 und 22,1.3. Dieser Befund läßt darauf schließen, daß der Apokalyptiker in Apk 13,11 die Termini ἀρνίον und δράκων ausschließlich deshalb verwendete, um das zweite θηρίον und dessen Aktivitäten möglichst treffend zu beschreiben, ohne einen Bezug zu dem ἀρνίον Christus oder zu dem in Apk 12 eingeführten δράκων herstellen zu wollen. In diese Richtung zielt auch der zu Apk 13,11 u.a. von D.E. Aune gebotene Verweis auf Mt 7,15 und die dort geschilderten falschen Propheten, die nach außen hin wie Schafe aussehen, aber in Wirklichkeit doch reißende Wölfe sind.[103] Offensichtlich wollte der Apokalyptiker hier deutlich machen, daß diesem Bild entsprechend das zweite θηρίον zwar auf den ersten Blick als eine auch den Christen gegenüber friedliche Gestalt auftritt, sich durch seine Reden aber als das erweist, was er in Wahrheit ist, nämlich letzten Endes ein antichristlicher Agitator.[104]

Zu fragen ist angesichts des von einigen Forschern vertretenen Bezugs des Terminus γῆ Apk 13,11 auf das Gebiet der *Asia Minor* bzw. der Provinz *Asia*,[105] ob dieser Begriff dann nicht auch in Apk 13,12–14 in diesem eingeschränkten Sinn verstanden werden muß? M.a.W.: Ist nicht zumindest denkbar, daß der Apokalyptiker, wenn er in Apk 13,12–14 von ἡ γῆ bzw. von οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς spricht, eben nicht eine mehr oder weniger unbestimmbare räumliche Größe, sondern ganz konkret die Provinz *Asia* und ihre Einwohner vor Augen gehabt hat?

Bemerkenswert ist schließlich, daß der Apokalyptiker das Ziel des Handelns des zweiten θηρίον Apk 13,12b, die umfassende Verehrung des ersten θηρίον, im Futur formuliert: ἵνα προσκυνήσουσιν[106] κτλ. Analog zur Verwendung des Futurs in Apk 13,8[107] ist hier davon auszugehen, daß der Apokalyptiker die in dem ἵνα-Satz beschriebene Handlung, d.h. die umfassende und offensichtlich ausnahmslose Verehrung des ersten θηρίον, als einen in der Gegenwart seiner Hörer bzw. Leser bereits Platz greifenden Vorgang darstellen will.

Anknüpfend an die Schilderung der Funktion des zweiten θηρίον als Propagandist und Agitator zugunsten des ersten θηρίον kommt der Apokalyp-

[103] Apk II, 757: „The author is intentionally contrasting ‚ram' with ‚dragon', just as he contrasted the ‚lion' with the ‚lamb' in [Apk] 5:5–6. A logion of Jesus preserved in Matt 7:15 (with no close parallels) warns against false prophets who appear to be sheep but within are rapacious wolves".

[104] Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 253: „[...] – seine Worte verraten, daß es [d.h. das zweite θηρίον] letztlich im Dienst des Satans steht".

[105] Vgl. hierzu oben 159, A. 92.

[106] Diese Variante ist gegenüber den anderen im textkritischen Apparat von NTG[27] zur Stelle gebotenen Lesarten fraglos als die ursprüngliche anzusehen.

[107] Vgl. hierzu oben 152.

tiker in Apk 13,13.14ab auf die Mittel zu sprechen, die das zweite θηρίον im Rahmen seiner Propaganda zusätzlich zum gesprochenen Wort einsetzt, um seinen Reden die notwendige Überzeugungskraft zu verleihen. Das zweite θηρίον vermag große Zeichen zu tun,[108] insbesondere Feuer vom Himmel herabfallen zu lassen. Mit Hilfe seiner Zeichen verführt das zweite θηρίον die κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς. Diese Verführung besteht konkret darin, die Bewohner der Erde zu beauftragen,[109] dem ersten θηρίον eine Kultstatue zu verfertigen.[110]

Da das zweite θηρίον, zunächst unabhängig von der Interpretation des Begriffs γῆ, in jedem Falle eine große Zahl von Menschen beauftragt, dem ersten θηρίον eine Kultstatue zu verfertigen, stellt sich die Frage, ob die singularische Formulierung ποιῆσαι εἰκόνα Apk 13,14b auch in diesem singularischen Sinn zu verstehen ist, oder ob der Singular εἰκόνα hier nicht eine pluralische Bedeutung impliziert. D.h.: Beauftragt das zweite θηρίον die οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, dem ersten θηρίον insgesamt nur eine einzige, gemeinsame Statue herzustellen, oder erwartet es, daß sie diesen Auftrag etwa jeder für sich oder im Rahmen ihres jeweiligen Gemeinwesens, in welchem sie organisiert sind, erfüllen, was heißt, daß dem ersten θηρίον eine Vielzahl von εἰκόνες zu verfertigen ist?[111] Ein pluralisches Verständnis des Halbsatzes ποιῆσαι εἰκόνα wird grammatisch ermöglicht durch die Annahme, daß es sich bei dem singularischen Akkusativobjekt εἰκόνα um einen distributiven Singular handelt, der angesichts eines pluralischen Satzsubjekts[112] ein ebensolches Verständnis des entsprechenden, auf dieses Subjekt bezogenen und im Singular formulierten Objekts erfordert.[113] Daß der Apokalyptiker einen solchen distributiven Singular durchaus verwendet hat, belegt etwa Apk 9,19. Hier beschreibt er die Kraftquelle der Pferde eines offensichtlich in der Endzeit auftretenden Heeres (Apk 8,16f) folgendermaßen: ἡ γὰρ ἐξουσία τῶν ἵππων ἐν τῷ στόματι αὐτῶν ἐστιν καὶ ἐν ταῖς οὐραῖς αὐτῶν κτλ. Bei der Formulierung ἐν τῷ στόματι αὐτῶν handelt es sich um einen distributiven Singular, da die

---

[108] Daß das zweite θηρίον in seiner propagandistischen Tätigkeit mit Reden und Wundern arbeitet, bestätigt U.B. Müller, Apk, 253.

[109] Vgl. hierzu oben 159, A. 92.

[110] Vgl. hierzu oben 148.

[111] Ein solches pluralisches Verständnis der Formulierung ποιῆσαι εἰκόνα implizieren die entsprechenden Ausführungen von J. Roloff und E. Lohmeyer zu Apk 13,14. Roloff, Apk, 141 merkt zu Apk 13,14 an: „V.14 beschreibt den Erfolg des Gaukelspiels: Die Erdbewohner – d.h. alle Menschen mit Ausnahme der Heilsgemeinde – lassen sich zur Anbetung der imperialen Macht überreden. Sie errichten ihre Kultbilder [!], die äußerlich mit den wechselnden Zügen der jeweiligen Kaiser ausgestattet sein mögen, die sich jedoch einer die Hintergründe aufdeckenden theologischen Tiefenschau als dämonische Zerrbilder des Bildes des Gekreuzigten und von Gott zum Leben erweckten Herrn der Kirche zu erkennen geben". Ähnlich auch Lohmeyer, Apk, 116: „Mit λέγων [...] wird wieder ein traditionelles Motiv gebracht, das Bild vom Antichrist, dessen Standort im Tempel Schändung bedeutet [...] Diese Bilder [!] werden durch den Relativsatz [d.h. Apk 13,14c], der in deutlichem Kontrast zu [Apk] 1,18; 2,8 steht, als Nachäffungen der Gestalt des Erlösers beurteilt".

[112] Das logische und auch das grammatische Subjekt des Halbsatzes ποιῆσαι εἰκόνα sind die κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, also in jedem Falle eine pluralische Größe.

[113] Vgl. zu diesem grammatischen Phänomen insbesondere Blaß/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 140, 160.

hier beschriebene Gewalt der Pferde sicherlich nicht nur in einem einzigen Maul, sondern in jedem Maul eines jeden Tieres und insofern in der der Anzahl der Pferde entsprechenden Anzahl der Mäuler liegt. Das mit der Präposition ἐν angeschlossene Dativobjekt τῷ στόματι αὐτῶν ist in Apk 9,19 also, obwohl singularisch formuliert, nicht singularisch, sondern vielmehr pluralisch zu verstehen. Ein solcher distributiver Singular liegt ebenfalls vor in Apk 13,16, also im unmittelbaren Zusammenhang des hier diskutierten Verses. Innerhalb der Formulierung καὶ ποιεῖ [d.h. das zweite θηρίον] πάντας [...] ἵνα δῶσιν αὐτοῖς χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν müssen aufgrund des pluralischen Akkusativobjekts πάντας, das in dem daran anknüpfenden ἵνα-Satz zum pluralischen Subjekt wird, die auf diese Mehrzahl von Menschen bezogenen Begriffe χάραγμα, χείρ und μέτωπον sämtlich als distrivutive Singulare aufgefaßt werden.[114] Im Rahmen des Versuchs einer zeitgeschichtlichen Interpretation von Apk 13 wird darauf zu sprechen zu kommen sein, daß Kultstatuen in der Regel von Städten oder anderen begrenzten Gemeinwesen in Auftrag gegeben worden sind.[115] Angesicht der über eine solche Begrenzung aber noch hinausweisenden Formulierung οἱ κατοικοῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς Apk 13,14b läßt sich daher ein singularisches Verständnis des Halbsatzes ποιῆσαι εἰκόνα in dem Sinn, daß es sich bei dieser εἰκών um lediglich eine einzige Kultstatue handelt, nicht wahrscheinlich machen.

Denkbar ist darüber hinaus, daß die Verwendung eines solchen distributiven Singulars zur Beschreibung der von den κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς zu verfertigenden εἰκών in Apk 13,14c durchaus auch eine sachliche Berechtigung hat, da die Vielzahl der herzustellenden εἰκόνες möglicherweise auf einen gemeinsamen, von Rom autorisierten Typos eines Kaiserbildes[116] zurückgeht, der im Rahmen der Herstellung einer größeren Anzahl dieser Bilder jeweils nur kopiert wird. Vor diesem Hintergrund ist es sachlich durchaus gerechtfertigt, die Herstellung einer Vielzahl von Kaiserbildern als die Verfertigung einer einzigen εἰκών zu bezeichnen.

Die Verwendung des auf das neutrische Subjekt τὸ θηρίον bezogenen maskulinen Partizips λέγων Apk 13,14[117] belegt, daß der Apokalyptiker auch beim zweiten wie schon beim ersten θηρίον eine Einzelperson und kein Kollektiv vor Augen gehabt hat. Diese Interpretation wird entscheidend gestützt durch die im weiteren Verlauf der

[114] Dies bestätigt ein Blick in den textkritischen Apparat des NTG[27] zu Apk 13,16. Einige Codices bieten anstelle der Singulare χάραγμα und τὸ μέτωπον die Plurale χάραγματα und τῶν μετώπων. Offensichtlich wollten einige Abschreiber hier den ihnen möglicherweise anstößigen distributiven Singular durch den numerisch sicherlich korrekteren Plural ersetzen.

[115] Vgl. hierzu etwa Witulski, Kaiserkult, 53ff.

[116] Vgl. im Blick auf die Kaiserbilder Hadrians die instruktiven Ausführungen bei Wegner, Hadrian, 64: „Die verlorenen Originale, die für uns durch jene Bildnistypen vertreten sind, waren von so großer allgemeiner Geltung, daß sie, den Münzen ähnlich, bis in entfernte Provinzen weiterwirkten, sei es, daß Musterstücke oder Repliken in die Provinzen ausgesandt wurden, sei es, daß diese hier wiederum kopiert worden sind". Vgl. hierzu auch Evers, Les portraits d'Hadrien, 295, die feststellt: „Un portrait impérial romain est conditionné par plusieurs facteurs dont les principaux sont: d'une part ‚l'Urbild', lui-même influencé par le style de l'époque et, d'autre part, la tradition technique dans laquelle s'inscrit le sculpteur qui a copié le modèle officiel".

[117] Vgl. zu diesem grammatischen Problem innerhalb der Darstellung des Auftretens des ersten θηρίον ausführlich oben 153f.

Apk dreimal belegte Bezeichnung des zweiten θηρίον als eines ψευδοπροφήτης (Apk 16,13; 19,20; 20,10).[118]

In Apk 13,15 nimmt der Apokalyptiker einen Wechsel vom Aktiv zum Passiv und einen Tempuswechsel vom Präsens zum Aorist vor. Dies zeigt, daß er innerhalb seiner Darstellung mit diesem Vers neu ansetzt.[119] Dem zweiten θηρίον ist die Fähigkeit zuteil geworden, der Statue des ersten θηρίον Geist zu verleihen, so daß diese sowohl sprechen als auch verordnen[120] kann, daß[121] diejenigen, die die εἰκὼν τοῦ θηρίου nicht anbeten bzw. ihr nicht in entsprechender Form huldigen,[122] getötet werden.[123] Nach J. Scherrer ist durchaus denkbar, daß solche mit Hilfe technischer Manipu-

[118] Ähnlich auch Prigent, Apk, 470, A. 12: „We are obliged to recognize that the title of the false prophet given to the 2nd beast makes us think of a person [!] rather than a conceptual reality". Anders etwa Aune, Apk II, 756, der das zweite θηρίον kollektiv deutet und feststellt: „Of these possibilities [der Deutung des zweiten θηρίον], the most likely solution is that the beast from the earth represents the imperial priesthood [der Provinz *Asia*], which was centrally concerned with promoting the imperial cult". An anderer Stelle vertritt Aune die Ansicht, daß „the beast from the land [...] the agent of the first beast, probably represents the *commune Asiae*, d.h., the Koinon of Asia" (729). Ähnlich auch Bauckham, Climax, 446, der die Deutung des zweiten θηρίον noch weiter faßt, ohne allerdings die oben angeführten Argumente für eine individuelle Deutung zu berücksichtigen: „The second beast [...] should probably not be individualized as the high priest of the imperial cult in the province of Asia or limited to the provincial assembly. It most appropriately represents the imperial priesthood generally, composed also of prominent members of the élite of the cities.".

[119] Daß der Apokalyptiker in Apk 13,15 neu ansetzt, implizieren auch die entsprechenden Ausführungen Roloffs, Apk, 141f: „V. 15 scheint konkreter [als Apk 13,11–14] auf zeitgenössische priesterliche Praktiken anzuspielen". Bemerkenswert ist, daß der Apokalyptiker in Apk 13,16f das Handeln des zweiten θηρίον wie in Apk 13,11–14 wieder in der 3. Person Singular Präsens Aktiv (ποιεῖ) beschreibt. Diese Beobachtung könnte immerhin zu der allerdings nicht beweisbaren Vermutung Anlaß geben, daß der Vers Apk 13,15 nachträglich in den bereits vorliegenden Textzusammenhang Apk 13,11–14.16–18 eingefügt worden ist.

[120] Die Konjunktive λαλήσῃ und ποιήσῃ sind grammatisch beide von der auf das Dativobjekt τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου folgenden Konjunktion ἵνα abhängig und somit logisch auf die dieser Konjunktion vorangestellte Aussage δοῦναι πνεῦμα τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου zu beziehen. Anders Aune, Apk II, 765, der das zweite θηρίον als logisches Subjekt des Prädikats ποιήσῃ erwägt: „It is possible [...] that the logical subject of ποιήσῃ is the second beast, acting on behalf of the first beast, who orders the executions". Ebenfalls anders U.B. Müller, Apk, 254, Roloff in der Übersetzung von Apk 13,15, Apk, 139 und Beale, Apk, 714. Einige Abschreiber konjizierten anstelle des Konjunktivs ποιήσῃ den Indikativ ποιήσει, um den Bezug des von diesem Verbum abhängigen Satzes Apk 13,15c auf das zweite θηρίον als dem logischen Subjekt von Apk 13,15a grammatisch zu ermöglichen. Allerdings legt schon die äußere Bezeugung die Annahme nahe, die Textvariante ποιήσῃ für ursprünglich zu halten.

[121] Durchaus mit Grund ist anzunehmen, daß die den finalen (vgl. hierzu Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 369, 298) Nebensatz Apk 13,15c einleitende Konjuntion líá ursprünglich ist. Vgl. hierzu Aune, Apk II, 721: „Reading (1) [d.h. der Text von Apk 13,15c inclusive der Konjunktion ἵνα] is the *lectior difficilior*, and it is easier to account for its omission than its insertion".

[122] Zum Verständnis des Verbums προσκυνεῖν vgl. oben 145f.

[123] In diesem Sinne Giesen, Apk, 313: „Unter Androhung der Todesstrafe zwingt es [d.h. das zweite θηρίον] alle dazu, das Standbild göttlich zu verehren". Ähnlich hier auch U.B. Müller, Apk, 254.

lationen und Simulationen von Vorgängen aus der Natur gewonnenen Effekte wie etwa eine sprechende Kultstatue oder künstlich erzeugter Donner auch im Rahmen der religiös-kultischen Kaiserverehrung Verwendung gefunden haben. Damit ist ebenfalls denkbar, daß der Apokalyptiker hier in Apk 13,15a und bereits in Apk 13,13 auf die in seiner Zeit aktuelle Praxis der religiös-kultische Verehrung der römischen *principes* anspielt.[124] Im Blick auf Apk 13,15bc ist die Annahme durchaus naheliegend, daß er hier auf rechtliche Veränderungen bzw. Verschärfungen im Rahmen der in der Provinz *Asia* durchgeführten Christenprozesse Bezug nimmt.[125] Offensichtlich sind die angeklagten Christen im Rahmen dieser Prozesse unter Androhung der Todesstrafe aufgefordert worden, eine εἰκών des amtierenden *princeps* anzubeten bzw. dieser in der Form der Anbetung zu huldigen,[126] um den von den römischen Behörden geforderten Abfall vom Christentum sinnfällig zu demonstrieren.[127]

In seinem verlorengegangenen Werk Γοήτων φώρα deckt der kynische Philosoph Oinomaos[128] mit Hilfe technischer Manipulationen von Statuen erhaltene Orakel als Werke von Scharlatanen, von γόητες, auf: Τοιαῦτα τῆς Οἰνομάου παρρησίας τὰ τῆς τῶν Γοήτων φώρας, κυνικῆς οὐκ ἀπηλλαγμένα πικρίας. οὐδὲ γὰρ δαίμονος, μὴ ὅτι θεοῦ, τοὺς παρὰ τοῖς Πανέλλησι θαυμαζομένους χρησμοὺς εἶναι βούλεται, γοήτων δὲ ἀνδρῶν πλάνας καὶ σοφίσματα ἐπὶ ἀπάτῃ τῶν πολλῶν ἐσκευωρημένα.[129]

---

[124] Vgl. Signs and Wonders, 610: „In the light of all this [d.h. der zuvor aufgeführten Beispiele] it seems quite plausible that technology and simulation of nature might also have been employed in the imperial cult. We suggest that Rev 13:13–15 should be accepted as describing a part of the actual practice in the cult of the princeps in the East". Ähnlich auch schon Bousset, Apk, 367 zu der in Apk 13,15 erwähnten sprechenden Kultstatue: „Dieser Zug mag ebenfalls den Priestergaukeleien damaliger Zeit entnommen sein". Zu weiteren Belegen für solche technischen Manipulationen und Simulationen von Vorgängen aus der Natur innerhalb der griechisch-römischen Kultpraxis vgl. Scherrer, Signs and Wonders, 601–610 und auch Aune, Apk II, 764.

[125] Vgl. Plinius, *ep.* X 96f und die Analyse dieses Briefwechsels bei Witulski, Kaiserkult, 81ff.

[126] Zum Verständnis des Verbums προσκυνεῖν vgl. oben 145f.

[127] Den Bezug von Apk 13,15b auf die Praxis von Christenprozessen sieht etwa U.B. Müller, Apk, 254: „Johannes spricht aber nicht nur von seiner Faszination, sondern von seiner Macht, die Anbetung des Bildes bei Todesstrafe zu erzwingen. Gemeint ist die Verfolgung von Christen, die bei Verweigerung des Kaiserkultes getötet wurden. [...] Die wahrscheinlich schon zu Lebzeiten des Johannes geübte Praxis römischer Behörden beleuchtet der [...] Brief des Statthalters Plinius an Kaiser Trajan: ‚Diejenigen, die leugneten, Christen zu sein oder gewesen zu sein, glaubte ich freilassen zu müssen, da sie [...] unsere Götter anriefen und vor Deinem Bilde (d.h. des Kaisers) [...] mit Weihrauch und Wein opferten [...]' (Briefe X 96)".

[128] Zu Oinomaos von Gadara, dessen Blütezeit anscheinend in hadrianischer Zeit lag, und seiner Philosophie vgl. Dörrie, Art. Oinomaos.3, in: KP 4, 261f.

[129] Vgl. diese Zusammenfassung der Thesen des Oinomaos bei Eusebius, *praep.ev.* V 21,6 (Text nach Mras, Eusebius, Die Praeparatio Evangelica I, 262; „Dies sind die Ergebnisse der Freimütigkeit des Oinomaos, die der Nachforschung über die Goëten, die kynischer Härte nicht entbehren: Denn er hält dafür, daß die Orakelsprüche, die in der gesamten griechischen Welt bestaunt werden, nicht von einem Dämonen, geschweige denn von einem Gott stammen; sie sind vielmehr Irrungen und Täu-

Die Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis der Apk 13,15 erwähnten εἰκὼν τοῦ θηρίου, dem das zweite θηρίον Geist verliehen hat, zu dem in Apk 13,14 genannten εἰκών, das die κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς dem ersten θηρίον verfertigen sollten, hängt entscheidend von der Interpretation von Apk 13,14 ab. Wird die dort erscheinende Formulierung εἰκόνα ποιῆσαι als distributiver, faktisch eine Mehrzahl von Statuen bezeichnender Singular[130] aufgefaßt, müssen sich diese Aussage und die Ausführungen Apk 13,15a auf jeweils unterschiedliche Kultstatuen des ersten θηρίον beziehen. Wird das Akkusativobjekt εἰκόνα hingegen singularisch verstanden, ist eine Identität der Apk 13,14 erwähnten εἰκών mit der εἰκὼν τοῦ θηρίου Apk 13,15 immerhin grammatisch denkbar. Ein Argument gegen die sich in diesem Fall aufgrund des Nebeneinanders von Apk 13,14 und 13,15 nahelegende Identität der beiden εἰκόνες stellt allerdings der in Apk 13,15 vorliegende Neuansatz[131] dar, mit dem der Apokalyptiker anscheinend einen neuen, im Rahmen von Apk 13,11–14 noch nicht besprochenen Aspekt des propagandistischen Handelns des zweiten θηρίον darzustellen beabsichtigt. Im Zusammenhang mit der Beobachtung, daß es dem Apokalyptiker in Apk 13,11–17 primär darum geht, die Aktivitäten des zweiten θηρίον als des Propagandisten der kultisch-religiösen Verehrung des ersten θηρίον zu beschreiben, läßt dieser Neuansatz die Annahme, in Apk 13,14 und 13,15 handele es sich jeweils um die gleiche εἰκὼν τοῦ θηρίου, fraglich erscheinen. Näher liegt hier die Vermutung, daß der Apokalyptiker in Apk 13,14 und 13,15 zwei gänzlich unterschiedliche Handlungssituationen und damit auch zwei verschiedene εἰκόνες vor Augen hatte. Gestützt wird diese Annahme durch die oben wahrscheinlich gemachte[132] Vermutung, daß es sich bei dem Apk 13,14 verwendeten Singular um einen distributiven Singular handelt und die Infinitivkonstruktion εἰκόνα ποιῆσαι somit pluralisch zu verstehen ist.

In Apk 13,16f kommt der Apokalyptiker auf weitere Aktivitäten des zweiten θηρίον zu sprechen. Im Rahmen seiner propagandistischen Tätigkeiten zugunsten der kultisch-religiösen Verehrung des ersten θηρίον wirkt es zunächst offensichtlich gegenüber allen Menschen[133] darauf hin,[134] daß[135] diese sich ein χάραγμα des ersten θηρίον auf bzw. an ihre rechte Hand oder ihre

schungen der Goëten, angezettelt zum Betrug der Vielen"; Übersetzung nach des Places, Eusèbe de Césarée, La Préparation Évangelique, Livres V, 18–36 – VI).

[130] Vgl. hierzu oben 162ff.

[131] Vgl. hierzu oben 164.

[132] Vgl. hierzu oben 162f.

[133] Daß es dem Apokalyptiker hier in der Tat umfassend um alle Menschen geht, belegt die polarisierende Formulierung πάντας, τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους, καὶ τοὺς πλουσίους καὶ τοὺς πτωχούς, καὶ τοὺς ἐλευθέρους καὶ τοὺς δούλους Apk 13,16. Vgl. hierzu auch Aune, Apk II, 765: „The first term, πάντας, ‚all,' is comprehensive; then the following terms describe in various ways the social polarities that make up the ‚all'. These antithetical terms (the rhetorical term is *divisio* or *merismus*, i.e., dividing a whole into its parts) constitute a figure of speech used to express the notion of totality".

[134] In die Richtung dieser Übersetzung des Verbums ποιεῖν geht etwa Kraft, Apk, 179, der dieses Verbum hier mit „veranlassen" wiedergibt. Ähnlich auch Lohmeyer, Apk, 116.

[135] Die in Apk 13,16f vorliegende Konstruktion ἵνα mit conj. zwingt dazu, die beiden Sätze Apk 13,16b.17 als Finalsätze zu verstehen. Sie bezeichnen den Zweck bzw. die Absicht des ποιεῖν des zweiten θηρίον. Vgl. hierzu Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 369, 298–300.

Stirn geben bzw. machen lassen. Darüber hinaus[136] tritt das zweite θηρίον für eine Regelung ein, der zufolge ohne dieses χάραγμα, d.h. also[137] ohne das ὄνομα des ersten θηρίον oder[138] den ἀριθμός seines Namens,[139] niemand kaufen oder verkaufen kann. Letzteres gilt zunächst sicherlich für Handwerker und Kaufleute, angesichts der vom Apokalyptiker gewählten generalisierenden Formulierung in gleicher Weise aber auch für Privatpersonen.[140]

---

[136] Das schon aufgrund der äußeren Bezeugung textkritisch ursprüngliche καί Apk 13,17 nötigt dazu, die beiden ἵνα-Sätze Apk 13,16b und 13,17 als beide parallel von dem Prädikat des Hauptsatzes Apk 13,16a abhängig zu verstehen. In diesem Sinne auch Beale, Apk, 717. Die von Zahn, Apk, 447 vorgeschlagene Übersetzung, die Apk 13,17 als von 13,16 abhängigen Finalsatz interpretiert, ist durch den Text von Apk 13,16f hingegen nicht gedeckt: „Und sie (die zweite Bestie) setzt es durch, daß alle [...] ein Malzeichen an ihrer rechten Hand oder auf ihrer Stirn anbringen, [...] damit [!] niemand kaufen oder verkaufen könne außer dem, welcher das Malzeichen [...] hat".

[137] Die beiden Akkusative τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου und τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ werden hier als Explikationen zu dem ebenfalls akkusativischen χάραγμα gedeutet. Die etwa von Codex C zu τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου gebotene textkritische Variante τοῦ ὀνόματος τοῦ θηρίου scheitert an der durch die Konjunktion ἤ geforderten Parallelität zwischen dieser Wendung und der textkritisch unbestrittenen Formulierung τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ. Somit legt sich die Annahme nahe, daß es sich bei der Lesart τὸ ὄνομα τοῦ θηρίου um den an dieser Stelle ursprünglichen Text handelt. Dann aber sind die beiden Akkusative als Beiordnungen zu dem durch sie näher bestimmten Begriff χάραγμα zu fassen. So etwa U.B. Müller, Apk, 246 in der entsprechenden Übersetzung.

[138] Die an dieser Stelle vom Apokalyptiker verwendete disjunktive Konjunktion ἤ kann insbesondere in negativen Sätzen kopulative Bedeutung annehmen. Vgl. hierzu Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 446.1, 375: „1. ἤ ‚oder' [...] b) stellt Verschiedenes zur Wahl (=vel); damit kommt ἤ, namentlich in negativen Sätzen, dem kopulativen Sinn nahe", und die zahlreichen Beispiele § 446.1, 376, insbesondere A. 2.

[139] Die Genitivkonstruktion ἀριθμὸς τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, innerhalb derer der Genitiv τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ als Genitiv der Herkunft und der Zugehörigkeit zu definieren ist (vgl. Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 162, 132–134, insbesondere § 162,7), kann in unterschiedlicher Weise verstanden werden: (a) Der Genitiv τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ kann den Namen, zu welchem der entsprechende ἀριθμός als diesem Namen beigefügter und ihn somit ergänzender Bestandteil hinzugehört, bezeichnen. (b) Der Nominativ ὁ ἀριθμός stellt den Zahlenwert dar, der sich aus der Addition der einzelnen Bestandteile bzw. Buchstaben des ὄνομα ergibt und diesen somit repräsentiert. Vgl. zu der zweiten Möglichkeit etwa Zahn, Apk, 458 und Prigent, Apk, 423: „The end of the verse clearly seems to state the equivalence between the name of the beast and the number of his name: he can be designated indifferently by his name written out in letters or made known by its corresponding numerical form". Die erste Möglichkeit wird in der Apk-Forschung m.W. nicht vertreten.

[140] Die in Apk 13,17 verwendeten Infinitive ἀγοράσαι und πωλῆσαι zielen primär auf den Austausch von Waren und Dienstleistungen, der nur betrieben werden kann, wenn die entsprechenden Personen das χάραγμα des ersten θηρίον besitzen. Angesichts der generalisierenden Formulierung τις ist anzunehmen, daß dies offensichtlich nicht nur auf Handwerker und Händler, sondern in gleicher Weise auch auf Privatpersonen zutrifft. Die von Giesen, Apk, 314 vorgelegte und lediglich auf die Gesamtheit der in der Provinz *Asia* existierenden Arbeitswelt zielende Erklärung: „Wer sich für den Kaiserkult entscheidet, hat große Vorteile und genießt Privilegien. Nur ihm ist es möglich, Handel zu treiben oder ein Handwerk auszuüben. Denn ein Geschäftsmann oder Handwerker muß Mitglied einer Gilde sein und an deren Feiern teilnehmen, die stets

Um zu einem angemessenen Verständnis dieser beiden Verse und der in ihnen geschilderten Aktivitäten des zweiten θηρίον zu gelangen, ist zunächst die Bedeutung des Begriffs χάραγμα zu klären. Einen für dessen Deutung gerade auch in dem offensichtlich kommerziellen Zusammenhang von Apk 13,17 wichtigen Hinweis vermag die aus hadrianischer Zeit stammende Inschrift IvP VIII 21 zu geben. Unter den zahlreichen in dieser Inschrift aufgezählten Ämtern und Funktionen, die der in Z. 1 dieser Inschrift genannte Quadratus Bassus ausübte, begegnet in Z. 12f das Amt eines ἐπιμελητὴς χαλκοῦ χρυσοῦ ἀργύρου χαράγματος, das Amt eines Aufsehers des goldenen, des silbernen und des ehernen χάραγμα. Diese griechische Amtsbezeichnung entspricht dem lateinischen Titel *tresvir* bzw. *triumvir aere argento auro flando feriundo*[141] und bezeichnet das Mitglied eines für die Münzprägung des *imperium Romanum* zuständigen Kollegiums von drei Männern.[142] Die Tatsache, daß das in der griechischen Titulatur erscheinende Substantiv χάραγμα als Analogie zu den innerhalb der lateinischen Titulatur erscheinenden Gerundien *flandum feriundum* zu fassen ist, legt die Annahme nahe, daß der Begriff χάραγμα in der oben wiedergegebenen Inschrift entweder die Ein- bzw. Aufprägungen, mit denen die Münzen versehen worden sind,[143] oder aber die für die Prägung der Münzen verwendeten Prägestempel bezeichnen[144] soll.[145]

Diese Annahme wird untermauert durch die offensichtlich in traianische Zeit[146] zu datierende Inschrift IEph 695B. In dieser Inschrift wird der römische Titel *triumvir aere argento auro flando feriundo* mit der entsprechenden griechischen Titulatur τρεῖς ἄνδρες χαλκοῦ ἀργύρου χρυσοῦ χαρακτηριάσαντος (b, Z. 6f) annähernd wörtlich ins Griechische übersetzt.[147] Anstelle des in der pergamenischen Inschrift

einen religiösen Charakter haben", übersieht den gesamtgesellschaftlichen und umfassenden Bezug der Aussage des Apokalyptikers in Apk 13,17.

[141] Vgl. hierzu Mason, Greek Terms, 15.46.

[142] Neben diesem Titel trugen die Mitglieder dieses Kollegiums auch den Titel *tresviri* bzw. *triumviri monetales*. Zu diesem Kollegium und seiner Einordnung in die römische Ämterstruktur vgl. etwa Vretska, Art. Tresviri.1, in KP 5, 938, und Art. Vigintiviri, in: KP 5, 1272. Das Kollegium der *tresviri* bzw. *triumviri monetales* zählte zwar nur zu den *magistratus minores*, die Mitgliedschaft in ihm „sicherte [aber] bes.[onders] Patriziern eine bedeutendere Laufbahn zu" (vgl. Art. Vigintiviri, 1272). Vgl. hierzu auch Habicht, AvP VIII 3, 49, demzufolge „Bassus [...] im Vigintivirat das Amt des für eine militärische Karriere qualifizierenden III vir monetalis erhalten [hat], zweifellos auf Grund seiner Bewährung als Militärtribun der in Poetovio stationierten legio XIII Gemina".

[143] Nach Liddell/Scott, Lexicon, s.v. χάραγμα, 1976 kann dieser Terminus, möglicherweise direkt aus der Bedeutung „Ein- bzw. Aufprägung" abgeleitet, auch unmittelbar die Bedeutung von „stamped money, coin" besitzen.

[144] Vgl. hierzu auch Ysebaert, Terminology, 197: „In addition, χαράσσειν and its derivations are technical terms for the minting of coins". Ysebaert weist für diese Aussage als weitere Belege noch Aristoteles, *fr.* 528 und Polybios, *hist.* X 27,13 nach.

[145] Zu diesem möglichen doppelten Bedeutungsgehalt des Begriffs χάραγμα vgl. auch Liddell/Scott, Lexicon, s.v. χάραγμα, 1976, die als Bedeutungsgehalt dieses Terminus sowohl „any mark engraved, imprinted or branded" als auch „stamp" angeben.

[146] Vgl. hierzu Engelmann/Knibbe/Merkelbach, IEph III, 90: „Der Vater war Proconsul Asiae 108/9 [...] [Taurus Catullus Messalinus] ist wahrscheinlich gestorben, während sein Vater Proconsul Asiae war".

[147] Angesichts der durch die Entsprechung in der Titulatur aufgewiesenen semantischen Parallelität des Substantivs χάραγμα und des Partizips χαρακτηριάσας liegt die Vermutung nahe, daß

begegnenden Begriffs χάραγμα (Z. 13) erscheint hier das dem gleichen Wortstamm zuzurechnende Partizip Aorist χαρακτηριάσας in der Bedeutung von „prägen, münzen".[148] Das deutet ebenfalls darauf hin, daß χάραγμα im Zusammenhang der oben wiedergegebenen Inschrift aus Pergamon entweder die mit Hilfe eines Prägestempels vorgenommenen Ein- bzw. Aufprägungen auf Münzen oder aber die zu diesen Prägungen verwendeten Prägestempel selbst bezeichnet.[149]

Dieser münztechnische Bedeutungsgehalt des Terminus χάραγμα eröffnet hinsichtlich der Interpretation[150] des offensichtlich auf die Handelstätigkeit und den Austausch von Waren und Dienstleistungen bezogenen[151] Verses Apk 13,17 folgende Möglichkeit: Dem Apokalyptiker zufolge kann anscheinend nur derjenige kaufen bzw. verkaufen, der über Münzen verfügt, auf denen das ὄνομα des ersten θηρίον, d.h. der Name des entsprechenden römischen Kaisers[152] oder[153] der ἀριθμὸς τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ, d.h. eine Zahl aus der zu diesem Namen hinzugehörigen Titulatur,[154] eingeprägt sind. Letztlich läßt sich Apk 13,17 dann auf dem Hintergrund einer vom zweiten θηρίον betriebenen Initiative zur Veränderung der staatlich-imperialen Münzpolitik verstehen,[155] die sich gerade in der Provinz *Asia* als einer u.a. von einer

---

zumindest im vorliegenden münztechnischen Bedeutungshorizont, aber sicherlich auch darüber hinaus auch das Substantiv χαρακτήρ als Parallele zu χάραγμα zu fassen ist. So im münztechnischen Zusammenhang zumindest Ysebaert, Terminology, 197.

[148] Liddell/Scott, Lexicon, s.v. χαρακτηριάζω, 1977 geben die Bedeutung dieses Verbums mit „mint, coin" wieder.

[149] Zu dieser Bedeutung des Terminus χάραγμα sowohl im Sinne von „Einprägung" bzw. „Aufprägung" auf einer Münze als auch im Sinne von „Prägestempel" vgl. schon Schütz, Offenbarung, 62, mit den entsprechenden Belegen (vgl. hierzu 62, A. 5): „χάραγμα bedeutet ja geprägte Geldmünze", und Ysebaert, Terminology, 197, der für den zweiten genannten Bedeutungsinhalt auch auf Plutarchos, *Lys.* 16,2 verweist. In diesem Zusammenhang unterscheidet Ysebaert zwischen einem „active sense" und einem „passive sense" des Begriffs χάραγμα (197). Zum numismatischen Zusammenhang des Begriffs χάραγμα vgl. auch Yarbro Collins, Political Perspective, 253f: „In such a context [d.h. der Frage der Entrichtung von Steuern an das *imperium Romanum* und der damit einhergehenden Akzeptanz der Autorität Roms] the images and inscriptions of Roman coins would be idolatrous and thus contact with them was to be avoided".

[150] Dabei ist Apk 13,17 zunächst unabhängig von Apk 13,16 zu interpretieren. Vgl. hier oben 166f, A. 135.136.

[151] Vgl. hierzu oben 167.

[152] Vgl. hierzu oben 167.

[153] Zum Verständnis dieses ἤ vgl. oben 167, A. 138.

[154] Zu dieser Deutungsmöglichkeit der Genitivkonstruktion vgl. oben 167, A. 139. Denkbar wäre hier etwa die Zahl des aktuellen Consulats des Kaisers. Mattingly/Sydenham, RIC II, 317 weisen für die Zeit des dritten Consulats des römischen Kaisers Hadrian fünf unterschiedliche Hauptgruppen von Münzlegenden nach. In drei dieser Hauptgruppen ist *recto* die Umschrift *HADRIANVS AVGVSTVS* bzw. *HADRIANVS AVG PP* und *verso* die Umschrift *COS III* bzw. *COS III PP* belegt. Diese Anordnung der Umschriften ließe sich unter der Voraussetzung der Annahme des Bezugs von Apk 13,16f auf kaiserliche Münzen gut selbst auch mit einem disjunktiven Verständnis der Formulierung Apk 13,17b (vgl. hierzu oben 167, A. 138) in Einklang bringen.

[155] So schon, allerdings mit einem anderen traditionsgeschichtlichen Hintergrund, Bousset, Apk, 369: „Der Apok.[alyptiker] scheint hier [d.h. in Apk 13,17] eine ihm bereits überkommene Überlieferung, deren religiöse Bedeutung er nicht mehr verstand, rationalistisch umgedeutet und das Ganze auf Kaiserbild und Umschrift der Kaisermünze bezogen zu haben, ohne die Handel und Wandel ja tatsächlich unmöglich waren".

intensiven Handelstätigkeit geprägten Region massiv auswirken mußte. In diesem Rahmen sind zwei Interpretationsrichtungen denkbar: (a) Das zweite θηρίον hat kraft der ihm vom ersten θηρίον übertragenen ἐξουσία (Apk 13,12)[156] eine Anordnung erlassen, die den Kauf und Verkauf mit Münzen, die jemand anderes als das erste θηρίον oder eines mit diesem verbundenen Symbols darstellten, untersagte.[157] (b) Oder das zweite θηρίον ist dafür eingetreten, die Prägung von Münzen, die das erste θηρίον bzw. mit diesem verbunden Symbole darstellten, so zu forcieren, daß diese Münzen nicht nur eine propagandistische Funktion hatten, sondern auch als Zahlungsmittel den Warenverkehr in der Provinz *Asia* oder gar im gesamten *imperium Romanum* in einer Weise bestimmten, daß Kaufen und Verkaufen in anderen Zahlungseinheiten *de facto* unmöglich gemacht wurde.[158]

Die in Apk 13,16b formulierte Aussage, der zufolge sich nach dem Willen des zweiten θηρίον alle Menschen ein χάραγμα auf die rechte Hand oder die Stirn geben oder machen lassen sollen, läßt es auf diesem münztechnischen Hintergrund denkbar

---

[156] Vgl. hierzu oben 146.

[157] Daß eine solche Überlegung gut in den historisch-zeitgeschichtlichen Kontext des 1./2. Jh. n.Chr. passen würde, belegt die vermutlich aus hadrianischer Zeit stammende (vgl. hierzu Marco, Provisions, 174) Inschrift OGIS 484, hier Z. 8–41, die einen bzw. mehrere Briefe des Kaisers Hadrian enthält (vgl. hierzu Marco, Provisions, 173). In dieser Inschrift wird ein aus der Verwendung unterschiedlicher Währungen sich ergebendes Problem aufgegriffen. Zur Problematik vgl. Marco, Provision, 175: „The majority of items for sale in the market were marked in the local *asses* and the essential foodstuffs were priced by the *agoranomi*. Customers brought with them to the market both silver and bronze, though chiefly the latter, which they could obtain from the bank at 17:1. On a typical day, the tradesmen, stall-keepers and others received a steady influx of the local bronze *asses*, which they could exchange at the bank at 18:1 for the *denarius*. They needed the universal *denarius* to pay their wholesale suppliers, who would have no interest in local token currency. Clearly it was to the buyers' and sellers' advantage to do business direct in silver *denarii*, whether the article for sale was priced in bronze or silver, bypassing the bank and thereby avoiding agio. In this way it was possible for the tradesman [...] to act as ‚unofficial banker' and to operate a black market in exchange. Such finesse provoked the intervention of the bank: the official, licenced changers tried to put a stop to the direct changing, having as their accomplices the *agoranomi*, who had the feel of the market". Vgl. zur Problematik der Wertfeststellung eines ἀσσάριον MacDonald, Worth, 120–123.

[158] In diese Richtung gehen auch Erwägungen von Kraybill, Imperial Cult, 138 mit Verweis auf Janzen, Jesus of the Apocalypse, 650: „It would have been impossible for merchants to enter the international marketplace without handling the ‚mark' on money, since many Roman coins carried impressions alluding to the imperial cult. Ernest Janzen says that the beast of the Apocalypse ‚has a definite financial component to it. An image [...] is made of the beast and it causes all to be marked [...] if they wish to engage in bying or selling'. The ancient world used both the terms εἰκών (image) and χάραγμα (mark) to describe the process of minting coins". Ähnlich auch Yarbro Collins, Crisis and Catharsis, 126f, anders hingegen Giesen, Apk, 315: „Wenig wahrscheinlich dagegen ist es, daß der V[er]f.[asser der Apk] verbietet, röm.[ische] Münzen zu benutzen, weil auf ihnen in der Regel der Name und das Bild des regierenden Kaisers aufgeprägt sind", wobei Giesen für seine These keine Begründung gibt. Eine interessante, allerdings aufgrund fehlender Belege nicht beweisbare Vermutung zum Verständnis des χάραγμα des ersten θηρίον Apk 13,16f formuliert Judge, Mark, 159: „In the time of Domitian [...] a large temple to him, with a colossal statue, was erected in Ephesus [...] to the west of the upper market, where you would pass if coming up from the harbour. Perhaps they required everyone to sacrifice to Domitian before entering the market?", räumt allerdings auch ein: „There is no evidence that such a test was actually applied at this time" (160). Zur Kritik an Judge m.R. Aune, Apk II, 767.

erscheinen, daß der Apokalyptiker hier Münzen mit einem das erste θηρίον repräsentierenden Symbol vor Augen hatte, die in Schmuckstücke wie Ringe oder Kränze eingesetzt[159] oder als Anhänger etwa an einem Stirnband o.ä.[160] getragen worden sind.[161] Diese konnte der Apokalyptiker insofern durchaus als διδόναι ἐπὶ τῆς χειρός bzw. ἐπὶ τὸ μέτωπον[162] bezeichnen. Apk 13,16 ließe sich dann in dem Sinne interpretieren, daß das zweite θηρίον dafür eingetreten ist, daß alle Menschen[163] einen mit einer Münze des aktuell amtierenden Kaisers versehenen Ring oder Kranz tragen, um so ihre dem *princeps* geltende Verehrung und ihre Verbundenheit mit ihm zu demonstrieren.

---

[159] Vgl. hierzu Groß, Art. Ringe, in: KP 4, 1435, der darauf hinweist, daß im 3./4. nachchristlichen Jahrhundert „das Einsetzen von Münzen mit Kaiserporträt in den R.[ing] [...] seinen Höhepunkt" erreichte, und Müllermeister, Faszination Edelstein, 150: „In der Mitte des 2. Jahrhunderts wird es Brauch, Münzen zu Schmuckzwecken [in Schmuckstücke] einzusetzen und mit den damaligen Lieblingssteinen (Smaragd, Granat, Beryll) zu kombinieren". Pirzio Biroli Stefanelli, L'Oro dei Romani, 88 führt aus, daß „la practica di utilizzare monete d'oro e d'argento come elemento decorativo [...] non è un'innovazione di questo [d.h. des dritten nachchristlichen] saecolo né ha origine nel mondo romano; già documentata in età ellenistica, un doppio statere d'oro di Filippo II di Macedonia (359–336 a.C.) in una monatature coeva sembra essere l'esemplare più antico, compare saltuariamente nell'oreficeria romana durante il I et il II secolo d.C. Sono piccoli pendenti per collane dove monete d'oro e d'argento sono montate in semplicissime cornici prive di elementi decorativi". Zu Kränzen als Schmuck vgl. Eisenhut, Art. corona.1, in: KP 1, 1322 und Oppermann, Art. Kranz, in: KP 3, 324.

[160] Pirzio Biroli Stefanelli, L'Oro dei Romani, 165 bildet unter Nr. 179.180 „un piccolo pendente con un moneta di Adriano (119–132 d.C.) [!]" ab. Gut denkbar ist, daß solch ein Anhänger etwa an einem Stirnband auf der Stirn getragen worden ist. Vgl. hierzu etwa die Beschreibung des Cyparissus (vgl. hierzu v. Geisau, Art. Kyparissos, in: KP 3, 403f) bei Ovidius, *metam.* X 113f und die Ausführungen des Sextus Pomponius in *Dig.* VII 1,28. Publius Ovidius Naso lebte zwischen 43 v.Chr. und 17/18 n.Chr. Bei der Abfassung seiner *metamorphoses* griff er auf hellenistische Vorbilder, insbesondere auf Nikandros von Kolophon zurück. Zu P. Ovidius Naso vgl. Kraus, Art. P. Ovidius Naso, in: KP 4, 383–387, zu Nikandros von Kolophon Keydell, Art. Nikandros.4, in: KP 4, 96f. Der Jurist Sextus Pomponius wirkte in der Zeit des Antoninus Pius, also in der Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Vgl. hierzu Végh, Art. Pomponius.4, in: KP 4, 1039. Higgins, Jewellery, 183 mit Abb. 62C bildet ein „complicated hair-ornament [...] closely paralleled on Palmyrene statues of the second and third centuries" ab. Daß auch in solchen Haarschmuck Münzen eingesetzt worden sind, die dann ebenfalls als ἐπὶ τὸ μέτωπον (zur Bedeutung dieser Phrase vgl. unten A. 162) getragen bezeichnet werden konnten, ist ebenfalls gut denkbar. Zu diesem Haarschmuck vgl. auch Pirzio Biroli Stefanelli, L'Oro dei Romani, 80, Abb. 52.

[161] Damit wird der Einwand Roloffs, Apk, 142 entkräftet: „Man hat an kaiserliche Münzen gedacht: Sie verweisen in Bild und Aufschrift auf die göttliche Würde des Imperators – aber man trägt sie nicht auf der Stirn".

[162] Daß die Phrase ἐπὶ τὸ μέτωπον durchaus auch einen Kopfschmuck bezeichnen konnte, ergibt sich aus einer Bemerkung des Diodorus Siculus, *bibliotheca historica* VIII 21,1, der ausführt, daß Phalantus, der mythische Gründer von Tarent (vgl. zu Phalantus v. Geisau, Art. Phalantus, in: KP 4, 697) sich einen Helm ἐπὶ τὸ μέτωπον setzte. Nach v. Albrecht, Art. Diodoros.12, in: KP 2, 41f wirkte Diodorus in der Zeit Caesars, also in der zweiten Hälfte des ersten Jh. v.Chr. Vgl. in diesem Zusammenhang auch Epiphanius, *de XII gemmis* 2, und Johannes Chrysostomos, *Expositiones in Psalmos*, *Expositio in Psalmum CIX* 6. Johannes Chrysostomos lebte von 349 bis 407 n.Chr. Zu seinem Leben und seiner Lehre vgl. Kaczynski, Art. Johannes Chrysostomus, in: LACL, 336–343.

[163] Zum universalen Bezug von Apk 13,16 vgl. oben 166.

Denkbar ist aber auch, daß der Begriff χάραγμα im Zusammenhang von Apk 13,16 ein das erste θηρίον symbolisierendes[164] Tattoo bzw. Brandzeichen oder auch das Werkzeug, mit dem dieses Zeichen aufgetragen bzw. eingeprägt wird, bezeichnet.[165] Das entspricht durchaus auch der oben zu Apk 13,17 aufgewiesenen Möglichkeit des Verständnisses des Begriffs χάραγμα im Sinne von „Ein- bzw. Aufprägung" oder „Prägestempel".[166] Über die konkrete Abzweckung einer solchen Einprägung äußerte sich der Apokalyptiker hier dann nicht. Seine Ausführungen in Apk 13,14f ließen es dann allerdings wahrscheinlich erscheinen, daß dieses χάραγμα auf der rechten Hand oder der Stirn dazu diente, alle diejenigen zu markieren, die sich an der kultisch-religiösen Verehrung des ersten θηρίον beteiligen,[167] deren in der Praxis dieser Verehrung erwiesene Treue und Zuverlässigkeit zu bezeugen und sie auf diese Weise von denjenigen unterscheiden zu können, die ihre Teilnahme daran verweigern.[168]

Daß solche Einprägungen, die heidnische Gottheiten symbolisieren, χάραγμα bzw. χαράγματα genannt werden konnten, belegt die Inschrift IG II/III^2 3424. Bei den in Z. 14 erwähnten χαράγματα Μουσῶν kann es sich nur um die Musengottheiten repräsentierende Einprägungen handeln, die auf der Statue oder ihrer Basis, auf der die dazugehörige Inschrift eingemeißelt wurde, ebenfalls eingeprägt bzw. eingeschlagen worden sind.

Solche Einprägungen sind in der antiken Literatur in religiösen Kontexten mehrfach belegt, wobei in den entsprechenden Darstellungen durchaus auch das Wortfeld

---

[164] Daß das χάραγμα das erste θηρίον symbolisiert, ergibt sich aus Apk 13,17.

[165] Zu dieser Doppelbedeutung vgl. auch Groß, Art. Signum.2, in: KP 5, 184: „Bei Griechen und Römern bezeichnet S.[ignum] wie unser ‚Stempel' oder ‚Siegel' sowohl das Werkzeug, mit dem gesiegelt (gestempelt) wird [...] wie dessen Abdruck".

[166] Die Annahme eines münztechnischen Zusammenhangs bereits für Apk 13,16 verneint Bousset, Apk, 368: „Andere Ausleger denken mit Bezugnahme auf das Folgende an die römische Münze mit Bild und Inschrift des Kaisers [...] Aber diese Erklärung deckt sich doch nicht mit dem Bild des Schreibens des χάραγμα auf Hand und Stirn". Ähnlich auch Aune, Apk II, 767: „However, the mark is said to be made on the right hand and forehead of people, which would exclude coins". Die oben aufgewiesene Möglichkeit, daß es sich bei dem χάραγμα bzw. den χάραγματα (zu dem hier vorliegenden distributiven Singular vgl. oben 162f) Apk 13,16 um in Ringe oder Kränze eingesetzte Münzen, die dann ἐπὶ τῆς χειρός bzw. ἐπὶ τὸ μέτωπον getragen worden sind, handelt, würde dann den u.a. von Bousset und Aune geäußerten Einwand entkräften.

[167] So etwa Roloff, Apk, 142: „Alle Teilnehmer am offiziellen Kult werden durch ein ‚Zeichen' auf der rechten Hand und auf der Stirn kenntlich gemacht". Ähnlich auch U.B. Müller, Apk, 255, der den Zweck dieses χάραγμα in der „Kennzeichnung der Anhänger des Kaiserkultes" sieht.

[168] Nach Apk 7,2–8; 9,4 wird eine bestimmte Anzahl von Menschen, d.h. nur solche, die ihren christlichen Glauben bewahrt und sich in ihm als treu erwiesen haben, mit einem σφραγὶς τοῦ θεοῦ versehen und für die Endzeit versiegelt. Dieses Siegel beschützt sie vor den in dieser Zeit zu erwartenden Ereignissen und ihren zerstörerischen Folgen für die Welt und die Menschen. Ob der Apokalyptiker zwischen Apk 7,2–8; 9,4 und Apk 13,16 bewußt einen Zusammenhang herstellen wollte (so etwa U.B. Müller, Apk, 255: „Wie die Knechte Gottes das Siegel ihres Herrn auf der Stirn tragen [...] so die Anhänger des Tieres das Malzeichen auf der rechten Hand oder der Stirn"), muß m.E. fraglich bleiben. Einerseits verwendet der Apokalyptiker in Apk 7,2–8; 9,4 und Apk 13,16 jeweils unterschiedliche Begriffe, σφραγίς auf der einen und χάραγμα auf der anderen Seite, andererseits ist in Apk 13,11–18 von einer Schutzfunktion dieses χάραγμα nicht die Rede.

χαράσσω κτλ. Verwendung findet. So berichtet etwa Plutarchos[169] in seinem Werk *quomodo adulator ab amico internoscatur*[170] 56e von dem von Ptolemaios IV. Philopator,[171] dem König des Ptolemäerreiches, betriebenen Brauch, offensichtlich im Rahmen der Praxis von εὐσέβεια und λατρεία θεῶν, hier insbesondere bezogen auf Dionysos, Figuren in Form von Lilien und Tympana in die Haut einzuprägen bzw. einprägen zu lassen. Daß Ptolemaios IV. Philopator sich selbst ein Efeublatt als Symbol des Gottes Dionysos einprägen ließ, belegen Ausführungen aus dem *Etymologicum Magnum*[172] 220,19–21 s.v. Γάλλος. Anscheinend wurden solche Einprägungen bzw. Signierungen immer zur Zeit der Dionysischen Weihen durchgeführt, d.h. eine solche Signierung begründete oder erneuerte die Zugehörigkeit des entsprechenden Menschen zu Dionysos.[173] In 3Makk 2,29f wird geschildert, daß Ptolemaios IV. Philopator, um sich für in Jerusalem widerfahrene Unbill zu rächen,[174] die in Alexandria ansässigen Juden öffentlich demütigte. Vor seinem Palast ließ er eine Inschrift mit einer Verordnung aufstellen, der zufolge sämtliche Juden in die Listen des gemeinen Volks einzutragen und in den Stand von Leibeigenen zu versetzen seien. Die nun in diese Listen Eingetragenen seien dann mit dem Symbol des Gottes Dionysos, einem Efeublatt, zu kennzeichnen, anscheinend, um sie damit als diesem Gott zugehörig zu erklären und ihm zu weihen.[175] Wer aus der Reihe der Juden allerdings in die Gemeinschaft der in die Mysterien Eingeweihten einzutreten beabsichtige, solle die Rechte eines Bürgers Alexandrias erhalten. Ob dieser Schilderung historische Glaubwürdigkeit zugemessen werden kannn, mag angesichts des literarischen Charakters

---

[169] Der Schriftsteller und Biograph Plutarchos lebte zwischen 45 und ca. 120 n.Chr. und wirkte somit zur Zeit der Entstehung des Neuen Testaments. Vgl. hierzu Dörrie, Art. Plutarchos.2, in: KP 4, 945f.

[170] Bei diesem Werk handelt es sich um einen Teil der *moralia* des Plutarchos. Vgl. zu den *moralia* Dörrie, Art. Plutarchos, in: KP 4, 946.

[171] Ptolemaios IV. Philopator regierte von 221–204 v.Chr.; vgl. zu diesem König Volkmann, Art. Ptolemaios.4, in: KP 4, 1219. Ptolemaios IV. Philopator siegte in der Schlacht bei der im äußersten Südwesten gelegenen Stadt Raphia 217 v.Chr. (vgl. hierzu Burchard, Art. Raphia, in: KP 4, 1339) über den seleukidischen Herrscher Antiochos III. Megas (vgl. hierzu Sontheimer, Art. Antiochos.4, in: KP 1, 388f) und dehnte seine Herrschaft über das gesamte Südsyrien unter Einschluß des Siedlungsgebietes des Volkes Israel aus.

[172] Das *Etymologicum Magnum* entstand um ca. 1100 n.Chr. und stellt unter Benutzung weiterer grammatischer und literarischer Quellen im wesentlichen eine Kompilation aus dem *Etymologicum Genuinum* und dem *Etymologicum Gudianum* dar; vgl. hierzu insgesamt Gärtner, Art. Etymologie, -ica.1, in: KP 2, 392.

[173] Daß die Ausführungen desPlutarchos und des *Etymologicum magnum* historische Fakten widerspiegeln, läßt sich angesichts der Quellenlage mit Grund nicht bestreiten. Vgl. hierzu auch Ysebaert, Terminology, 201, der von der Historizität des von diesen beiden Zeugen Berichteten ausgeht: „In the Graeco-Roman world χαράσσειν and derivatives are used for sacral branding in the Egyptian cult of Dionysus. The Ptolemies traced their line back to this god and promoted his cult. Remarkable details have been preserved concerning king Ptolemy IV Philopator. From various texts it appears that he was accustomed to have himself and others branded with religious symbols: the lily, the kettle-drum, and the ivy are mentioned".

[174] Vgl. hierzu die Vorgeschichte in 3Makk 1,8–25; 2,1–24.

[175] In diese Richtung geht die Erklärung von Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I, 125, A. d: „Dionysos (Bacchus) war der Familiengott der Ptolemäer; Pt.[olemaios] Philopator trug selbst das erwähnte Zeichen, das zur Verehrung des Bacchus verpflichtete [!]".

des 3Makk durchaus bezweifelt werden. Daß die hier beschriebene Kennzeichnung der Juden mit dem den Gott Dionysos symbolisierenden Efeublatt aber durchaus auf der Linie dessen liegt, was aus anderen Quellen über die von Ptolemaios IV. Philopator praktizierte religiös-kultische Dionysosverehrung berichtet wird, ist nicht zu bestreiten.[176] Daß für den Verfasser des 3Makk solche Kennzeichnungen von Menschen mit Symbolen, die heidnische Gottheiten repräsentieren, zu seiner Zeit offenbar nicht gänzlich ungewöhnlich gewesen sind, m.E. auch nicht.[177]

Einen weiteren Beleg für die äußere Kennzeichnung von Menschen in religiösen Zusammenhängen bietet die Darstellung des Herodotos in *hist.* II 113. Der Historiograph berichtet hier, daß sich in einem im Nildelta liegenden Heraklestempel geflohene Sklaven vor ihrer Bestrafung retten konnten, wenn sie sich heilige Zeichen aufprägen ließen, um sich und ihr Leben so dem Gott Herakles zu weihen. Dieser Brauch besteht Herodotos zufolge von alters her und wird in gleicher Weise auch noch in seiner Gegenwart praktiziert.

Weiterhin weiß der Sophist und Satiriker Lukianos,[178] *de Dea Syria* 59 davon zu berichten, daß sich Menschen im Rahmen der kultisch-religiösen Verehrung der Göttin Atargatis[179] im syrischen Hieropolis Symbole der Göttin auf die Handwurzel oder auf den Hals prägen ließen.[180] Auch dies geschah offensichtlich, um sich der Göttin zu weihen und sich ihrem Schutz zu unterstellen.

Auch Philon von Alexandrien[181] weist in *spec.leg.* I 58[182] auf Menschen hin, die sich im Rahmen der von ihnen betriebenen kultisch-religiösen Verehrung heidnischer Gottheiten entsprechend der Signierung von Sklaven mit einem Tattoo bzw. einem Brandzeichen kennzeichnen, um ihre Zugehörigkeit zu der entsprechenden Gottheit

[176] Vgl. hierzu die Ausführungen bei Dölger, Gottesweihe, 104: „Wenn man nun dem III. Makkabäerbuch und der Philopatorgeschichte auch starke dichterische Ausmalung zutrauen darf, so liegt die Signierung mit dem Dionysoszeichen doch ganz in dem Charakter des Ptolemaios Philopator".

[177] Vgl. hierzu Wolters, ΕΛΑΦΟΣΤΙΚΤΟΣ, 266f, der diese Schilderung dahingehend deutet, daß „der König [d.h. Ptolemaios IV. Philopator] sich und seine Unterthanen zum Eigenthum des Gottes [d.h. Dionysos] erklären und in ursprünglicher Auffassung doch wohl auch dessen besonderem Schutz unterstellen" wollte (265). Unabhängig von der historischen Glaubwürdigkeit dieses Berichts konstatiert Wolters, daß es sich bei der hier dargestellten, durch eine äußere Kennzeichnung ausgedrückten Unterstellung unter einen Gott mit der Absicht, sich dessen besonderem Schutz anheimzustellen, um eine gemeinantike Vorstellung handelt: „nur dass die Erfindung [des Verfassers des 3Makk] auf antikem Empfinden basiert, werden wir annehmen dürfen" (267). Naheliegend ist dann, Gleiches auch für den dargestellten Vorgang als solchen anzunehmen.

[178] Lukianos wurde um 120 n.Chr. in Samosata in der Kommagene geboren und lebte bis nach 180 n.Chr. Vgl. hierzu und zum gesamten Œeuvre des Lukianos Wegenast, Art. Lukianos.1, in: KP 3, 772–777.

[179] Vgl. zur Göttin Atargatis Stiegler, Art. Dea Syria, in: KP 1, 1400–1403.

[180] Vgl. hierzu auch die Erläuterungen von Harmon, Lucian IV, 337.

[181] Der jüdisch-hellenistische Theologe und Religionsphilosoph Philon lebte ca. in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Vgl. hierzu etwa Schaller, Art. Philon.10, in: KP 4, 772.

[182] Bei diesem Paragraphen handelt es sich um einen nachträglich von Philon in den vorliegenden Textzusammenhang eingefügten Exkurs. Vgl. hierzu auch Heinemann, Über die Einzelgesetze, 27, A. 2.

auch sichtbar zu bekennen. Auf welche Kulte sich Philon hier bezieht, bleibt offen;[183] daß der alexandrinische Theologe und Religionsphilosoph hier auf historisch zutreffende, in seiner Gegenwart und in seinem Erfahrungsbereich sich ereignende Vorgänge rekurriert, kann ernsthaft nicht bestritten werden.[184]

Schließlich beschreibt der Schriftsteller Johannes Laurentius Lydus[185] in seinem Werk *de mensibus* IV 53 den bei den Äthiopiern belegten Brauch, ihren Kindern auf der Kniescheibe ein Siegel des Apollon einzuprägen und sie so diesem Gott zu weihen.

Diese Belege zeigen, daß die Praxis der Signierung mit einem eine Gottheit symbolisierenden Tattoo oder einer Brandzeichnung, die bezeugen sollen, daß die so Gekennzeichneten der entsprechenden Gottheit geweiht sind bzw. sich ihrem Schutz unterstellt haben, in der griechisch-römischen Antike verbreitet und v.a. auch bekannt gewesen ist. Daher scheint *a priori* nicht unmöglich, daß der Apokalyptiker sich in Apk 13,16 auf eine solche Praxis bezieht und folglich in diesem Vers zum Ausdruck bringen will, daß das zweite θηρίον sich dafür einsetzt, daß sich alle Menschen[186] ein solches Tattoo bzw. Brandzeichen, das das erste θηρίον symbolisiert, auf ihre rechte Hand oder ihre Stirn ein- bzw. aufprägen lassen. Mit seinen Ausführungen in Apk 13,17 würde der Apokalyptiker dieser Deutung zufolge dann aussagen wollen, daß nur diejenigen kaufen und verkaufen, also Handel treiben können, die dieses Tattoo bzw. Brandzeichen auf ihrer rechten Hand bzw. auf ihrer Stirn tragen.[187]

Gegen einen von einigen Exegeten vertretenen Bezug von Apk 13,16f auf die jüdische Praxis des Anlegens von Tephillin[188] spricht zunächst, daß dem in diesen beiden

[183] Anders an dieser Stelle aber Ysebaert, Terminology, 202, der hier einen Bezug Philons auf den Dionysoskult annimmt: „He does not say to which cult he alludes but the data available allow no other conclusion than that the practices concerned are still those of the Dionysus cult". Dem widerspricht schon die Formulierung πρὸς δουλείαν τῶν χειροκμήτων, die belegt, daß Philon hier nicht nur die Verehrung einer, sondern mehrerer heidnischer Gottheiten vor Augen hatte.

[184] So Dölger, Gottesweihe, 101: „Welchen Kult Philo im Auge hat, wird aus dem Texte selbst nicht ersichtlich. Ein Schriftsteller nimmt zunächst die Beispiele aus seinem Erfahrungsbereich. Wir werden daher zunächst an Ägypten denken dürfen. Religiöse Tätowierungen oder Brandmarkungen kennt in Ägypten schon die Pharaonenzeit".

[185] Johannes Laurentius Lydus wurde 490 n.Chr. in Philadelphia in Lydien geboren und lebte bis etwa in die Mitte des sechsten nachchristlichen Jahrhunderts. Vgl. hierzu Carney, Art. Lydos.2, in: KP 3, 801f. Im Blick auf die Verwendung von Quellen durch Johannes bemerkt Carney: „Er zitiert reichlich lat.[einische] und griech.[ische] Quellen, doch offenbar häufig aus 2. Hand, aus späten, nicht genannten Kompilatoren; Autoren des 2. Jh. n.Chr. erscheinen vorzugsweise" (801f). Diese Ausführungen Carneys lassen die Annahme, daß Johannes mit der Beschreibung dieses bei den Äthiopiern gepflegten Brauches ein historisches Faktum überliefert, nicht unwahrscheinlich erscheinen.

[186] Zu der mit der hier vorliegenden Formulierung ausgedrückten Totalität vgl. oben 166.

[187] Eine solche Deutung vertritt etwa Zahn, Apk, 456f: „Wenn der auf Hand oder Stirne geschriebene Name des Antichrists der unentbehrliche Freibrief für die lebensnotwendige Zulassung zum Handelsverkehr sein soll, [...]".

[188] Diesen Bezug sieht etwa Bousset, Apk, 369: „Die Tieranbeter erscheinen hier als das Widerspiel der rechtgläubigen jüdischen Tephillinanleger". Ähnlich auch U.B. Müller, Apk, 255. Bei den Tephillin handelt es es sich um Gebetsriemen, die mit Schriftworten enthaltenden Kapseln bestückt gewesen und in der Regel zum Morgengebet unter der Kleidung um den linken Oberarm

Versen genannte χάραγμα, da es den Namen des ersten θηρίον bzw. die Zahl seines Namens[189] abbildet,[190] eine symbolische Bedeutung zukommt. Eine solche ist aber mit den Tephillin in keiner Weise verknüpft.[191] Darüber hinaus fanden die Tephillin innerhalb des Judentums lediglich im Kontext des Morgengebetes Verwendung, wohingegen das Apk 13,16f genannte χάραγμα offensichtlich ohne derartige zeitliche, lokale oder rituelle Einschränkung getragen bzw. angelegt werden soll, was einen Bezug von Apk 13,16f auf den Brauch des Anlegens von Tephillin ebenfalls unwahrscheinlich erscheinen läßt.[192] Schließlich läßt sich kaum plausibel erklären, daß der Apokalyptiker, der in Apk 2,9; 3,9 die smyrnäischen und die philadelphischen Juden immerhin als συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ bezeichnete, hier in Apk 13,16f letztlich in positivem Sinne auf eine innerhalb des Judentums gepflegte religiöse Handlung rekurriert hat.[193]

Gegen ein buchstäbliches und für ein bildlich-metaphorisches Verständnis des Begriffs χάραγμα tritt in neuerer Zeit u.a. G.K. Beale ein, wobei er einerseits auf die Apk 13,1 erwähnten ὀνόματα βλασφημίας,[194], andererseits auf alttestamentliche Parallelen wie etwa PsSal 15,6–9; Jes 44,5LXX und Ez 9, darüber hinaus noch auf IgnMagn 5,2 verweist.[195] Nach Beale beabsichtigte der Apokalyptiker mit seinen Ausführungen in Apk 13,16f „to underscore the fact that they [d.h. diejenigen, die das χάραγμα τοῦ θηρίου tragen] pay homage to his [d.h. des ersten θηρίον] blasphemous claims to divine kingship“.[196] Gegen dieses u.a von Beale vorgeschlagene bildlich-metaphorische Verständnis des Begriffs χάραγμα spricht die Sachlogik der Aussage Apk 13,17. Wenn nämlich nur diejenigen kaufen und verkaufen, also am kommerziellen Leben teilnehmen können, die das χάραγμα des ersten θηρίον haben bzw. tragen, so erfordert die innere Logik dieser Aussage, daß das Vorhandensein eines solchen χάραγμα für jederman überprüfbar ist. Das heißt dann aber, daß dieses χάραγμα tatsächlich und sichtbar vorhanden sein muß. Auf diesem Hintergrund ist ein lediglich bildlich-metaphorisches Verständnis des

---

und auf der Stirn unter dem Haaransatz getragen worden sind. Vgl. hierzu Strack/Billerbeck, Kommentar IV 1, 260ff.

[189] *Zu den Möglichkeiten der Deutung dieses Ausdrucks vgl. oben 167, A. 139.*

[190] Vgl. hierzu oben 168ff.

[191] Vgl. hierzu die Belege bei Strack/Billerbeck, Kommentar IV 1, 260ff, denen zufolge den Tephillin ein symbolischer Gehalt nicht zugeschrieben wird.

[192] Hinzu kommt, daß der Ausdruck χάραγμα als Bezeichnung für die Tephillin nicht belegt ist. Diese werden griechisch vielmehr als φυλακτήρια bezeichnet. Vgl. hierzu Mt 23,5, *Ep.Arist.* 159 und Josephus, *ant.* IV 213.

[193] Zum zweifelhaften Bezug von Apk 13,16f auf jüdische Tephillin vgl. Giesen, Apk, 314: „Ob die ‚Teffelim‘ [...] als Gegenstück zur hier geforderten Markierung gelten sollen, erscheint zweifelhaft“.

[194] Vgl. hierzu Apk, 716: „That the mark of the name is figurative and not literal is evident from the ‚blasphemous names‘ on the head of the beast ([Apk] 13:1), which figuratively connote false claims to earthly divine kingship“. Dieses Argument vermag allerdings kaum zu überzeugen, da in Apk 13,1 der Terminus χάραγμα nicht verwendet wird. Darüber hinaus ist mehr als fraglich, ob Apk 13,1 als aussagekräftige Analogie zu Apk 13,16f herangezogen werden kann.

[195] Vgl. Apk, 716.

[196] Apk, 716. Ähnlich etwa auch Giesen, Apk, 314: „Man muß wahrscheinlich daran festhalten, daß die Anhäger des Kaiserkults tatsächlich kein Malzeichen getragen haben, so daß das Zeichen symbolisch zu verstehen ist“.

χάραγμα-Begriffs auszuschließen. Darüber hinaus begegnet der Terminus χάραγμα in den von Beale angeführten alttestamentlichen Parallelstellen gerade nicht, so daß diese kaum etwas für das Verständnis des Begriffs χάραγμα in Apk 13,16f austragen können. Vor diesem Hintergrund legt die Beobachtung, daß der Apokalyptiker im Unterschied zu seinen alttestamentlichen Vorlagen hier diesen numismatischen *terminus technicus* wählt, dessen buchstäbliches Verständnis in Apk 13,16f erst recht nahe. In IgnMagn 5,2 begegnet zwar der Begriff χαρακτῆρ in numismatischem Sinne, aber hier im Zusammenhang eines Vergleiches der πιστοί mit Münzen, die ein „göttliches" Gepräge aufweisen. Das ist für die Frage nach dem Verständnis des deutlich in anderem Zusammenhang verwendeten χάραγμα-Begriffs in Apk 13,16f ebenfalls wenig gewinnbringend. Fazit: Der Gesamtzusammenhang von Apk 13,17 läßt für diesen Vers und somit auch für Apk 13,16 ein buchstäbliches Verständnis des Begriffs χάραγμα immerhin wahrscheinlich erscheinen.

Die Feststellung, daß der Begriff χάραγμα als *terminus technicus* im Rahmen des Münzwesens verwendet worden ist, legt im Zusammenhang damit, daß der Apokalyptiker in Apk 13,17 auf einen ökonomischen bzw. kommerziellen Zusammenhang Bezug nimmt, die Annahme nahe, daß dieser Begriff im Gesamtzusammenhang von Apk 13,16f im Sinne einer Münze, auf der der Name des aktuell amtierenden Kaisers bzw. die seinem Namen beigeordnete Zahl seiner Consulate eingraviert ist, gedeutet werden muß.[197] Im Blick auf Apk 13,16 bedeutet dies, daß hier durchaus an in Ringe, Kränze oder Diademe, in welche diese Münzen eingesetzt sind, zu denken ist.

Daß der Apokalyptiker in Apk 13,16f offensichtlich nicht in eher allgemeinem Sinne an ein auf die Stirn geschriebenes Zeichen bzw. einen auf die Stirn geschriebenen Namen denkt, sondern augenscheinlich eine spezifische Form der Kennzeichnung vor Augen gehabt hat, belegt Apk 14,1. Hier berichtet er davon, daß das wiedergekommene ἀρνίον Christus auf dem Berg Zion stand, gemeinsam mit 144.000 Christen, die seinen Namen und den Namen seines Vaters auf ihren Stirnen eingeschrieben hatten: ἔχουσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ γεγραμμένον ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν. Da der Apokalyptiker im Gegensatz dazu in Apk 13,16f nicht so allgemein formuliert, sondern hier den mit einer technischen Bedeutung belegten Terminus χάραγμα verwendet, wird wahrscheinlich, daß er in

[197] Vgl. hierzu etwa Kraft, Apk, 182f: „Da wir nun wissen, daß niemand kaufen oder verkaufen kann, es sei denn, er habe den Namen des Tiers oder die Zahl seines Namens, folgern wir, daß wir Namen oder Zahl wahrscheinlich auf Münzen finden. Denn die Beschreibung für ein Ding, daß man ohne es nicht kaufen oder verkaufen kann, wird am leichtesten von einer Münze erfüllt. Münzen sind zugleich aber auch die Gegenstände, die am leichtesten die Bedingung erfüllen, daß sich auf ihnen Namen oder Zahl finden, insbesondere Name und Zahl des Tiers, wenn das Tier das römische Kaisertum ist. Denn es geht zwar in diesem Kapitel [d.h. Apk 13] um Götzendienst, aber der Götze, auf den sich das alles bezieht, und der Anlaß zu dem Kapitel gegeben hat, ist das römische Kaisertum".

Apk 13,16f nicht einfach nur allgemein auf eine Kennzeichnung, sondern auf eine spezifische und außergewöhnliche Form derselben abheben wollte.

In Apk 13,18 redet der Apokalyptiker seine Leser zunächst wiederum direkt an[198] und fordert sie auf, die den Namen des ersten θηρίον repräsentierende Zahl zu berechnen bzw. zu dechiffrieren.[199] Diese Aufforderung begründet bzw. erklärt er mit dem von dieser Aufforderung abhängigen Nebensatz ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν, der sich in zweierlei Weise auf den ihm übergeordneten Hauptsatz beziehen kann: (a) Mit dem Nebensatz wird die Aufforderung zur Berechnung der Zahl des ersten θηρίον begründet:[200] Der ἀριθμὸς θηρίου soll entschlüsselt werden, weil es sich dabei offensichtlich zugleich auch um einen ἀριθμὸς ἀνθρώπου, um eine einen Menschen repräsentierende Zahl, handelt. (b) Der Satz ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν bezieht sich auf das Objekt des vorausgehenden Satzes, τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου, und charakterisiert dieses näher.[201] Mit der die Dechiffrierungsauf-

---

[198] Diese Anrede an die Leser der Apk schließt die Beschreibung des zweiten θηρίον und seines Verhaltens ab, wie Apk 13,9f als direkte Anrede die Beschreibung des ersten θηρίον und dessen Wirkens abgeschlossen haben. Insofern liegt hier im Blick auf Apk 13,9f und 13,18 eine strukturelle Analogie vor. Vgl. hierzu auch Aune, Apk II, 769: „This verse [d.h. Apk 13,18] is an explanatory redactional addition by the author-editor to the vision narrated in 13:11–17, much like 13:9–10 is an explanatory addition to 13,1–8". Zur Aktualität dieser Anrede vgl. zunächst Weiß, Apk, 20f, dann aber auch Günther, Nah- und Enderwartungshorizont, 107: „Das wiederkehrende ὧδε richtet sich an den gegenwärtigen Adressaten, der hier und jetzt die Zeichen der Zeit verstehen soll. ‚Mit diesen Worten wird dem Leser, der es noch nicht wissen sollte, nahegelegt, wie ungeheuer aktuell für ihn diese Weissagung ist'".

[199] Diese Dechiffrierung setzt das Verfahren der Gematrie, d.h. die auf der Identität der Buchstaben eines Alphabets mit den ihnen jeweils zugeordneten Zahlenwerten beruhende Verschlüsselung bestimmter Namen und Begriffe voraus. Die korrekte Entschlüsselung blieb somit denen vorbehalten, die über die entsprechende σοφία und den entsprechenden νοῦς verfügten. Zur Beschreibung des Verfahrens der Gematrie mit Blick auf Apk 13,18 vgl. etwa U.B. Müller, Apk, 256: „Aufgabe des Lesers ist es [nach Apk 13,18] also, aus der angegebenen Zahl den Namen zu bestimmen. Das betrifft das in der Antike beliebte Verfahren der Gematrie. Man setzte die Buchstaben eines Wortes in Zahlenwerte um, addierte sie, und die so entstandene Summe ergab die Zahl eines Wortes. Umgekehrt war es eine besondere Kunst, aus dem Zahlenwert das entsprechende Wort zu entschlüsseln". Zu ψηφίζειν als *terminus technicus* vgl. Lohmeyer, Apk, 118: Mit diesem Begriff beschreibt der Apokalyptiker „jenes seit den ältesten Zeiten im Orient, später auch im Okzident verbreitete Verfahren [...] nach dem die Buchstaben des gesuchten Namens als Zahlenwerte aufgefaßt werden, deren Summe dann die ψῆφος des Namens ergibt. Dies Verfahren heißt mit einem griechischen term.[inus] techn.[icus] ψηφίζειν, der auch hier sich findet". Vgl. hierzu auch Liddell/Scott, Lexicon, s.v. ψηφίζω, 2022, die als Aktivbedeutung dieses Verbums u.a. angeben: „add up the numerical values of the letters [eines Wortes]". Ähnlich Blaß/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 310, A. 1, 258.

[200] Nach Liddell/Scott, Lexicon, s.v. γάρ, 338 kommt der Konjunktion γάρ im vorliegenden Fall begründende Bedeutung zu: „introducing the reason or cause of what precedes", nach Blaß/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 452, 382 wird diese Konjunktion in der Koine wie im klassischen Griechisch verwendet.

[201] In diesem Sinne etwa Roloff, Apk, 143, der in dem Satz ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν eine Verstehenshilfe des Apokalyptikers erblickt: „Eine weitere Verstehenshilfe wird in dem Hinweis gegeben, es handle sich dabei [d.h. bei dem ἀριθμός θηρίου] um die Zahl eines Menschen". Vgl. hierzu etwa Gemoll, Schul- und Handwörterbuch, s.v. γάρ, 167, dem zufolge diese Partikel

forderung ergänzenden Information, daß der ἀριθμὸς θηρίου 666 beträgt, liefert der Apokalyptiker seinen Lesern die für die Umsetzung der von ihm angeregten Entschlüsselung des ἀριθμὸς θηρίου notwendige Wissensgrundlage.

Im Rahmen seiner Ausführungen zu Apk 13,18 weist W. Bousset die zuletzt von G.K. Beale[202] vertretene Deutung der Formulierung ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν, die besagt, daß der Apokalyptiker hier seinen Adressaten lediglich deutlich machen wollte, daß die Berechnung und die Auflösung der Zahl 666 menschlichem Nachdenken und Verständnis zugänglich sind, ab. Mit Blick auf die von den Befürwortern dieser These als Beleg herangezogene, scheinbar analoge Formulierung μέτρον ἀνθρώπου ὅ ἐστιν ἀγγέλου Apk 21,17[203] bemerkt Bousset: „Aber während die Bemerkung [Apk] 21,17 im Zusammenhang ihren Zweck hat, so kann man sich nicht verhehlen, daß diese Betonung der menschlichen Natürlichkeit der Zahl hier vollkommen zweck- und sinnlos dastehen würde". In der Tat läßt sich, anders als bei dem in Apk 21,17 erwähnten μέτρον, in Apk 13,18 nicht erkennen, welche andere Art von ἀριθμοί der Apokalyptiker denn hätte im Blick haben sollen. Denn letztlich sind auch fiktive Zahlen wie etwa die Zahl 144.000 (Apk 7,4; 14,1.3) im Sinne der Definition von Apk 21,17 ἀριθμοὶ ἀνθρώπου, so daß eine nähere Definiton des Begriffs ἀριθμός durch ein generisch zu interpretierendes Epitheton ἀνθρώπου gänzlich unnötig ist.[204]

Die gegenwärtige Forschung geht in ihrer Mehrheit davon aus, daß sich hinter der Zahl 666, dechiffriert auf der Grundlage des hebräischen Alphabets und der innerhalb dessen mit den jeweiligen Buchstaben verknüpften Zahlenwerte, der Name des Kaisers Nero, Νερὼν Καῖσαρ, in der hebräischen Transkription נרון קסר, verbirgt.[205] Dessen Wiederkommen in der Gestalt des *Nero redux* bzw. *redivivus* habe der Apokalyptiker erwartet.[206]

---

zur Angabe eines Grundes oder auch zur Einleitung einer Erklärung verwendet werden kann; ähnlich auch Bauer/Aland, Wörterbuch, s.v. γάρ, 304f.

[202] Vgl. Apk, 723–725.

[203] Vgl. hierzu etwa Lohmeyer, Apk, 118.

[204] Im Sinne von Bousset votieren u.a. Giesen, Apk, 317 (explizit gegen Oberweis, Rätselzahlen, 232), Aune, Apk II, 769 und insbesondere auch Yarbro Collins, Combat Myth, 200, A. 106.

[205] So etwa U.B. Müller, Apk, 257: „Diejenige Deutung, die bisher wohl am meisten Anklang fand, führt die Zahl 666 auf Nero zurück, wobei man auf den Zahlenwerten des hebräischen Alphabets aufbaut".

[206] Zu der Vielzahl der Deutungsmöglichkeiten dieser Zahl vgl. schon Irenaeus, *adv.haer.* V 30 (vgl. oben 23). Kraft, Apk, 222 deutet die Zahl 666 auf Kaiser Nerva, indem er sie auf der Basis des griechischen Alphabets zu M. NEPOYA dechiffriert. Gegen diesen Ansatz spricht allerdings, daß die Schreibweise M. NEPOYA für Nerva weder literarisch noch inschriftlich belegt ist. (vgl. hierzu oben 39). Hingegen belegen zahlreiche Inschriften, insbesondere auch AvP VIII 2,627, daß der von Taeger, Veröffentlichungen, 58, A. 9 gegen die Interpretation Krafts vorgetragene Einwand, daß im Blick auf Kaiser Nerva „wohl mit der Namensform NEPOYAΣ [...] oder NEPBAΣ zu rechnen [ist]", nicht zutrifft.

Als einer der entscheidenden Vertreter dieser Deutung der Zahl 666 hat W. Bousset zu gelten, der aus der in defektiver Schreibweise[207] vorgenommenen hebräischen Umschrift[208] der griechischen Nero-Titulatur Νερὼν Καῖσαρ, נרון קסר, auf der Basis des gematrischen Verfahrens die Zahl 666 errechnete.[209] In den Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 13,3.12.14 und auch in Apk 17,11 findet Bousset seine Berechnungen bestätigt.[210] Die in diesen Versen vorliegenden Verweise auf die Todeswunde des ersten θηρίον, die wieder geheilt worden ist, zielten auf die Person des Nero, dessen Wiederkommen in der Gestalt des *Nero redux* bzw. *redivivus* insbesondere in der Provinz *Asia* erwartet worden ist.

Eine gänzlich andere Deutung der Zahl 666 legt E. Lohmeyer vor. Ihm zufolge handelt es sich bei dieser Zahl um „eine sog. Dreieckszahl [...] d.h. die Summe der Zahlen von 1 bis 36 ist gleich 666; aber auch 36 ist Dreieckszahl zu 8".[211] Der Sinn der Zahl 8, der auch der Zahl 666 zugrunde liegt, ist nun aber „eindeutig durch [Apk] 17,11 bestimmt: καὶ τὸ θηρίον [...] ὄγδοός ἐστιν. In dieser Bezeichnung ‚der Achte' liegt nicht nur die dämonische Furchtbarkeit des Antichrist beschlossen, sondern auch die Gewißheit seines baldigen Sturzes [...] So kann auch die Zahl 666 wohl nur diesen Sinn haben. Es ist die ‚menschliche Zahl' gegenüber der dämonischen Zahl der ὀγδοάς".[212] Gegen die von Lohmeyer vorgelegte Interpretation sprechen zwei Gründe: (a) Sie setzt voraus, daß die Formulierung Apk 13,18 die Forderung einer pneumatischen Interpretation der Zahl 666 impliziert.[213] Einerseits läßt sich dies auch mit einem Verweis auf Apk 17,9 nicht erweisen. Andererseits ergibt sich die Frage, wie dann miteinander vereinbart werden soll, daß der Apokalyptiker im Blick auf Apk 13,18 eine pneumati-

---

[207] Zu dieser zuletzt durch einen Fund in den Höhlen von Muraba'at belegten Schreibweise vgl. Hillers, Rev 13:18, 65.

[208] Zur Rechtfertigung der Verwendung des hebräischen Alphabets vgl. Bousset, Apk, 372f: „Es ist nun aber schlechterdings nicht einzusehen, weshalb der Apok.[alyptiker] sein Zahlenrätsel nicht nach dem hebräischen Alphabet gestellt haben sollte. [...] Er will eben ein Rätsel geben und legt offenbar außerdem gerade auf die Zahl der Bosheit 666 Wert, die er eben anders als mit den Mitteln des hebräischen Alphabets nicht herausrechnen konnte. Außerdem wird ihm als Judenchristen, dem aus seiner jüdischen Vergangenheit die Kunst der Gematria vertraut war, die Anwendung des hebräischen Aphabets bei dieser Kunst zur zweiten Natur geworden sein. Übrigens müssen wir uns denken, daß seinen Lesern einigermaßen bekannt war, wen er mit dem Tiere und dem Menschen meine [...] [D]er Apok.[alyptiker] traute also dem Scharfsinn seiner Leser nichts Unmögliches zu, wenn er ihnen nicht verriet, daß das Rätsel mit den Mitteln des hebräischen Alphabets zu lösen sei". Vgl. hierzu auch U.B. Müller, Apk, 257.

[209] Zu der entsprechenden Berechnung vgl. U.B. Müller, Apk, 257 und Aune, Apk II, 770.

[210] Vgl. hierzu Apk, 373. Zusätzlich zu diesen drei Belegstellen nennt Bousset hier noch Apk 17,11: „Die hier vorliegende Identifikation des Tieres und des Menschen, d.h. des römischen Imperiums mit Nero redivivus wird durch 13,3.12.14; 17,11 bestätigt, sie hat auch einen inneren Sinn: für den Apok.[alyptiker] faßt Nero redivivus die ganze Furchtbarkeit des römischen Imperiums in sich zusammen".

[211] Apk, 118; vgl. hierzu auch van den Bergh, Gnosis, 295f; ähnlich auch Rissi, Hure, 69: „Die Art dieses Zahlenrätsels [d.h. Apk 13,18] [...] weist auf eine Dreieckszahl. 666 ist die Summe aller Zahlen von 1 bis 36, und 36 wiederum Dreieckszahl, die Summe aller Zahlen von 1 bis 8. Da in solchen Zahlenspekulationen die erste und die Schlußzahl in besonderer Beziehung stehen, weist 666 auf die Zahl 8".

[212] Apk, 119.

[213] Vgl. Apk, 117.

sche Interpretation fordert, in Apk 2 die sich nach Lohmeyer[214] auf ihr besonderes pneumatisches Bewußtsein berufenden Nikolaiten aber als Irrlehrer ablehnt. (b) Die von G.A. van den Bergh im Blick auf die Verwendung von Dreieckszahlen beigebrachten pythagoreeischen und philonischen Parallelen belegen jeweils nur eine einfache bzw. einschrittige Berechnung einer ἀριθμὸς τρίγωνος. Demzufolge muß die Zahl 666 Apk 13,18 dann die Zahl 36 und kann nicht die Zahl 8 repräsentieren. Damit aber werden die beiden von van den Bergh und von Lohmeyer vorgelegten, von der Zahl 8 ausgehenden Interpretationen hinfällig. (c) Die Bedeutung des vom Apokalyptiker verwendeten Terminus ψηφίζειν, die die Berechnung eines bestimmten Namens auf der Basis der Gematrie impliziert, steht der Deutung Lohmeyers entscheidend entgegen.[215]

G.K. Beale[216] deutet auf der Basis der Formulierung ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν die Zahl 666 als eine „number common to fallen humanity",[217] welche „indicates the completeness of sinful incompleteness found in the beast"[218] und stellt zusammenfassend fest: „This generic notion is consistent with [Apk] 13:1, which affirms that the beast has its earthly origin in the sea of fallen humanity [...] The beast is the supreme representative of unregenerate humanity, separated from God and unable to achieve divine likeness, but always trying. Humanity was created on the sixth day, but without the seventh day of rest Adam and Eve would have been imperfect and incomplete. The triple six emphasizes that the beast and his followers fall short of God's creative purposes for humanity".[219] Der Zusammenhang von Apk 13 läßt eine solche theologisch aufgeladene Interpretation der Zahl 666 als eines Symbols der menschlichen Sündhaftigkeit allerdings nicht erkennen. Darüber hinaus formuliert der Apokalyptiker die Zahl 666 nicht als „triple six", sondern als Zahlenwert ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ, was darauf schließen läßt, daß es ihm auf den Wert der Gesamtzahl und nicht auf die Aneinanderreihung drei gleicher Ziffern, in diesem Falle der Ziffer „6" ankommt. Dies aber läßt sich mit der von Beale vorgelegten Interpretation nicht vereinbaren.

Gegen den u.a. von W. Bousset vertretenen ausschließlichen Bezug der Zahl 666 auf die Gestalt des *Nero redux* bzw. *redivivus* spricht allerdings folgende Überlegung: In Apk 13,3.12.14; 17,11 verbindet der Apokalypti-

---

[214] Vgl. Apk, 31.

[215] Vgl. hierzu Corssen, Entstehung II, 86: „So lange nicht der Beweis erbracht ist, daß das Wort ψηφίζειν außer der durch das Etymon und den herrschenden Sprachgebrauch garantierten Bedeutung noch eine andere haben kann, läßt sich nicht einsehen, daß die Zahl der Apokalypse irgend eine andere Grundlage hat als die durch die einzelnen Buchstaben zweier von dem Apokalyptiker vorausgesetzten Namen, nämlich des Tieres und des Menschen, repräsentierten Zahlenwerte". Vgl. hierzu auch die von Lohmeyer selbst vorgelegte Definition dieses Begriffs oben 178, A. 199. Ähnlich auch Bousset, Apk, 372 im Blick auf einen der Lösung Lohmeyers im Grundsatz entsprechenden Vorschlag W. Vischers: „Vischers Deutung scheitert [...] an dem Ausdruck ψηφίζειν. [...] Aber der terminus ψηφίζειν bedeutet die gematrische, künstliche Bearbeitung des betreffenden Namens".

[216] Vgl. Apk, 724f.

[217] Apk, 724.

[218] Apk, 722.

[219] Apk, 724f; vgl. auch zuvor bereits 721–723; vgl. auch Beale, Use, 32–35.

ker die Gestalt des ersten θηρίον mit der Figur des *Nero redivivus*,[220] was bedeutet, daß der Name des ersten θηρίον, der durch die Zahl 666 als dem ἀριθμὸς θηρίου symbolisiert wird, als Νερὼν Καῖσαρ bzw., in hebräischer Transkription, als קסר נרון identifiziert werden muß. Da nun aber der Apokalyptiker in seiner Apk die Gestalt des Νερὼν Καῖσαρ nicht mehr als historische Figur, sondern als transgeschichtliche und transzendente Größe faßt[221], muß es sich bei dem in dem Nebensatz ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν Apk 13,18 genannten ἄνθρωπος um eine von der Figur des ersten θηρίον, des als Νερὼν Καῖσαρ zu benennenden *Nero redivivus*, zu unterscheidende Person handeln.[222] Das aber heißt, daß auch der Name dieses ἄνθρωπος von dem des ersten θηρίον zu unterscheiden ist. Das wiederum bedeutet, daß die u.a. von W. Bousset vorgeschlagene Dechiffrierung der Zahl 666 als Νερὼν Καῖσαρ bzw. קסר נרון nur eine von zumindest zwei vom Apokalyptiker in Apk 13,18 intendierten Lösungen zur Entschlüsselung der Zahl ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ darstellen kann. Offensichtlich impliziert die in diesem Vers vorliegende Formulierung ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν θηρίου, ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν, daß es hier um zwei unterschiedliche Personen geht, deren Namen in ihrem jeweiligen Zahlenwert zwar gleich, als solche aber voneinander verschieden sind, nämlich um das erste θηρίον, die Figur des Νερὼν Καῖσαρ als des *Nero redivivus*, dessen Name die Grundlage für die Errechnung der Zahl 666 bildet, und um die Person des ἄνθρωπος, dessen unbekannten Namen es auf der Grundlage dieser Zahl zu dechiffrieren gilt. In Apk 13,18 liegt also eine sog. Iso-

---

[220] Vgl. hierzu im Blick auf Apk 13,3 etwa Bousset, Apk, 361: „Daher ist an der Auslegung der großen Mehrzahl der modernen Ausleger festzuhalten und die Beziehung auf Nero hier anzuerkennen. Und zwar muß dann die Weissagung, daß der Todesschlag wieder geheilt wurde, notwendig [!] auf die Volkserwartung vom Nero redivivus [!] bezogen werden". Ähnlich 367 im Blick auf Apk 13,12: „Mehr und mehr werden im Lauf der Weissagung das eine Haupt mit der Todeswunde und das Tier selbst, Nero redivivus und das römische Imperium, miteinander identifiziert".

[221] In diesem Zusammenhang ist die Tatsache von nicht unerheblicher Bedeutung, daß in Apk 13.17 die Gestalt des wiederkehrenden Nero ausschließlich als *Nero redivivus* und nicht mehr als *Nero redux* erscheint. Vgl. hierzu unten 206ff. In diesem Sinne auch U.B. Müller, Apk, 299f: „Aus der Übersicht [der Belege für den Mythos vom *Nero redux* bzw. *redivivus*] ergibt sich, daß die Erwartung des Nero redivivus, der gestorben ist und aus *der Unterwelt* wieder auftaucht, in den zeitgenössischen Texten kaum oder nur ganz vereinzelt zu belegen ist. Der Schluß liegt nahe, daß diese Variation der Nerosage der Konzeption des Johannes entspricht, der ein dämonisches Kontrastbild zu Christus geschaffen hat, der vom *Himmel* herabkommen wird".

[222] Vgl. hierzu etwa Bousset, Apk, 416, dem zufolge der Apokalyptiker das erste θηρίον, „dessen Todeswunde geheilt wurde, das wie das Lamm ‚geschlachtet' und doch wieder aufgelebt ist, das aus dem Abgrund aufsteigen wird, um in die Verdammnis zu fahren, [als] eine grausig, gespenstische, übermenschliche Erscheinung", also jedenfalls nicht als ἄνθρωπος, beschrieben und gesehen hat. Ähnlich auch U.B. Müller, Apk, 295: „Die Gestalt, die aus dem Abgrund aufsteigen wird, um in die Verdammnis zu fahren, ist für den Verfasser [d.h. den Apokalyptiker] eine gespenstische, übermenschliche Erscheinung".

psephie vor: Die Zahl 666 repräsentiert sowohl den Namen des ersten θηρίον als auch den Namen eines von der Gestalt des ersten θηρίον zu unterscheidenden Menschen[223] und ist somit isopsephisch, in zwei Richtungen hin, zu entschlüsseln. Dabei hat der Apokalyptiker seinen Lesern hinsichtlich ihres Bezugs auf den Namen Νερὼν Καῖσαρ als die das erste θηρίον verkörpernde Gestalt des *Nero redivivus* durch seine Ausführungen Apk 13,3.12.14 bereits entscheidende Hinweise gegeben.[224]

Dieser Ansatz wurde m.W. erstmalig vorgetragen von P. Corssen. Corssen stützt sich dabei v.a. auf die Apk 13,18 begegnende Formulierung ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου, ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν: „Wenn der Apokalyptiker sagt: ‚Wer Verstand hat, berechne die Zahl des Tieres,' so ist das, so ausgesprochen, eine unmögliche Forderung. Denn diese Berechnung kann ja ohne Kenntnis des Namens gar nicht ausgeführt werden. Aber in der Forderung liegt die Voraussetzung, dass das Tier als solches einen Namen hat. Wenn dann der Apokalyptiker die Zahl, die auch der Verständigste so nicht hätte finden können, selber giebt, so folgt, dass die Klugheit, die verlangt wird, nicht darin besteht, den stillschweigend vorausgesetzten Namen des Tieres zu finden, sondern aus seinem Zahlenwert den Namen eines Menschen von demselben Zahlenwert abzuleiten. Mit anderen Worten: das Tier hat einen Namen x = 666, 666 ist aber gleich dem Namen eines Menschen, beide Namen sind, wie man das nannte, ἰσόψηφα. So kommt das γὰρ in ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν zu seiner Bedeutung: man soll die Zahl des Tieres berechnen, um den gleichwertigen Namen des Menschen zu finden".[225] Dieser Ansatz und insbesondere auch dieses Argument werden durchaus positiv gewürdigt von W. Bousset: „Allerdings findet bei C.[orssen] das ἀριθμὸς γάρ ἀνθρόπου ἐστίν seine ausreichende Erklärung",[226] auch wenn Bousset selbst sich diesem Ansatz letztlich nicht anschließt. Auch E. Lohmeyer, der im Blick auf die Deutung der Zahl 666 Apk 13,18 eine gänzlich andere Position vertritt,[227] geht davon aus, daß der Versuch, diesen Vers auf der Grundlage des Verfahrens der Gematrie zu interpretieren, de facto als Isopsephie bezeichnet werden muß: „Dies Verfahren heißt mit einem griechischen term.[inus] techn.[icus] ψηφίζειν, der auch hier sich findet; 666 ist dann nicht nur die ψῆφος des Tieres, sondern ebenso die eines bestimmten Menschen. Es liegt hier, streng genommen, Isopsephie vor".[228] In neuerer Zeit wurde dieser Ansatz mit Verweis auf

---

[223] Vgl. hierzu, allerdings mit einer anderen Deutung der Zahl 666, Rissi, Hure, 69: „[Apk] 13,18 unterstreicht, daß sich die Zahl auf einen Menschen bezieht, der zugleich das Tier ist". Ähnlich auch Lietaerd Peerbolte, Antecedents, 152: „And the words ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν point to the identifikation of the number as a person".

[224] Vgl. hierzu Bousset, Apk, 373: „Die hier [d.h. in Apk 13,18] vorliegende Identifizierung des Tieres [...] d.h. des römischen Imperiums mit Nero redivivus wird durch [Apk] 13,3.12.14 [...] bestätigt, sie hat auch einen inneren Sinn: für den Apok.[alyptiker] faßt Nero redivivus die ganze Furchtbarkeit des römischen Imperiums in sich zusammen".

[225] Vgl. hierzu Noch einmal die Zahl des Tieres, 240.

[226] Apk, 371

[227] Vgl. hierzu oben 180f.

[228] Vgl. Apk, 118; vgl. hierzu auch Ernst, Gegenspieler, 142, der darauf hinweist, daß die isopsephische Deutung von Apk 13,18 „gut die Zwischenbemerkung: ‚sie ist nämlich die Zahl eines Menschen' [erklärt]". Der Einwand von Ernst, daß im Falle der Richtigkeit dieser Deutung der

P. Corssen aufgenommen von R. Bauckham:[229] „While נרון קסר is probably part of the solution to John's riddle, it is not the whole solution. [...] The parallel with the verse about Nero quoted by Suetonius suggests that John may be employing isopsephism, and, once alerted to that possibility, we can see that in fact he says as much: ‚let him who has intelligence calculate the number of the beast [...] for it is the number of a man' (13:18). The number of the beast is *also* the number of a man".[230]

Angesichts dieser Erwägungen läßt sich die von W. Bousset für den in Apk 13,18 vorliegenden Begründungszusammenhang vorgelegte Erklärung, der zufolge der Apokalyptiker mit dem Satz ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν den Ermöglichungsgrund für die Entschlüsselungsaufforderung formuliert,[231] nicht aufrechterhalten. Darüber hinaus gibt der Apokalyptiker selbst in Apk 13,18 den mit der notwendigen σοφία ausgerüsteten νοῦς als die einzige Verstehensvoraussetzung an, die bereits die Dechiffrierung der das erste θηρίον repräsentierenden Zahl ermöglicht.[232]

Für die Annahme, daß die Zahl ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ auf das erste θηρίον und auf einen ἄνθρωπος als zwei voneinander zu unterscheidende Figuren bzw. Personen zu beziehen ist, spricht darüber hinaus die Tatsache, daß der Apokalyptiker zu Beginn von Apk 13,18 darauf hinweist, daß zur Entschlüsselung dieser Zahl mit σοφία begabter νοῦς[233] vonnöten ist und daß sie offensichtlich nur von in besonderer Weise Eingeweihten geleistet werden kann.[234] Dies widerspricht den Aussagen in Apk 13,3.12.14 und

---

Apokalyptiker den Namen des ersten θηρίον hätte mitteilen müssen, trifft insofern nicht zu, als daß aufgrund der Ausführungen Apk 13,3.12.14 der Name des ersten θηρίον jedem christlichen und nichtchristlichen Leser bekannt gewesen ist (vgl. hierzu 184, A. 224). Ähnlich auch Weiß, Apk, 21, A. 1, der im Blick auf die von P. Corssen zu Apk 13,18 vorgetragenen Überlegungen formuliert: „Seine Forderung, daß die Stelle als ein Fall von Isopsephie verstanden werde, ist gewiß richtig".

[229] Vgl. hierzu Climax, 388f mit A. 18.

[230] Climax, 388f. Allerdings kann die Lösung Bauckhams, der neben dem Bezug der Zahl 666 auf נרון קסר noch deren Bezug auf die hebräische Transkription des griechischen Wortes θηρίον annimmt (vgl. 389), nicht überzeugen.

[231] Vgl. hierzu Bousset, Apk, 370, der im Blick auf Apk 13,18 feststellt, daß „der Apok.[alyptiker] [...] hier [sage], es sei möglich, die Zahl des Tieres zu berechnen, denn es sei zugleich die Zahl eines (den Lesern bekannten) Menschen".

[232] Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 256: „[Apk 13,] Vers 18 gibt für den eingeweihten Leser diesen Zahlenwert an. Wer Weisheit und Verstand hat, vermag den Namen des Tieres zu dechiffrieren".

[233] Aune, Apk II, 769 verweist hier auf die „extremly close parallel" Apk 17,9: ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν. Ähnlich auch Beale, Apk, 725: „The same response in [Apk] 17:9 [...] has precisely the same meaning as here". Die Formulierung Apk 17,9 scheint darauf hinzudeuten, daß es sich bei der σοφία um die objektive Gabe der Weisheit handelt, durch die der menschliche νοῦς erst wirkliche Einsicht gewinnen kann und somit zum νοῦς im Vollsinn des Wortes wird. Im Blick auf Apk 13,18 anders Prigent, Apk, 423: „This wisdom is therefore not very different from the intelligence necessary to decipher the enigma". Zur σοφία als einer vom Menschlichen unabhängigen Qualität vgl. Apk 5,12, zur σοφία als Eigenschaft Gottes vgl. Apk 7,12.

[234] Vgl. hierzu Giesen, Apk, 315: „Der Zahlenwert des Namens ist 666. Der Leser wird eigens dazu aufgefordert, die Zahl zu berechnen. Das ist nicht einfach: Weisheit ist hier nötig und es braucht Verstand. 666 ist somit eine Symbolzahl oder Metapher, die nur Eingeweihte entschlüs-

ebenso in Apk 17,11, in denen er das erste θηρίον für Eingeweihte und Nichteingeweihte zugleich gleichermaßen deutlich mit der Gestalt des *Nero redux* bzw. *redivivus* in Verbindung bringt bzw. identifiziert.[235] Die isopsephische Deutung der Zahl 666 löst dieses Problem insofern, als sie neben ihrem Bezug auf die durch die Ausführungen Apk 13,3.12.14 bereits bekannte Figur des *Nero redux* bzw. *redivivus*, des קסר נרון als der Dechiffrierung des ἀριθμὸς θηρίου,[236] zugleich auch deren Bezug auf eine andere Person, deren Name als Entschlüsselung des ἀριθμὸς ἀνθρώπου nur von mit besonderem νοῦς und besonderer σοφία Begabten ermittelt werden kann, ermöglicht.

Der isopsephische Bezug der Zahl 666 sowohl auf das erste θηρίον als auch auf einen unter dem Terminus ἄνθρωπος firmierenden römischen Kaiser ermöglicht es dem Apokalyptiker, den Nachweis zu erbringen, daß es sich bei dem entsprechenden *princeps* in der Tat um das erste θηρίον, um den endzeitlichen Widersacher Gottes handelt.[237] Die gematrische Verschlüsselung ihrer beider Namen ergibt jeweils den gleichen Zahlenwert.

seln können". Prigent, Apk, 423 beschreibt die hier genannte σοφία als ein „spiritual gift that renders one capable of understanding mysteries that are otherwise unfathomable". Im Blick auf den Sinn solcher Verschlüsselungen bemerkt Zahn, Apk, 461, bezogen auf in Pompeji gefundene Inschriften, die ähnliche Codierungen bieten, daß hier „die Buchstaben des Alphabets als Ziffern verwendet wurden, offenbar zu dem Zweck, daß sie nur den Personen, für welche sie bestimmt waren, verständlich sein sollten".

[235] Vgl. zur traditionsgeschichtlichen Analyse ausführlich unten 206ff und Prigent, Apk, 406, der zu Apk 13,3 formuliert: „How would the readers of this chapter have been able to avoid immediately identifying with Nero this royal, Antichrist-like head which had been mortally wounded but had come back to life".

[236] Zur Deutung des ἀριθμὸς θηρίου auf die Person des Kaisers Nero vgl. U.B. Müller, Apk, 256: „Entsprechend der [im Verlauf von Apk 13 gebotenen] Identifikation des Tieres mit der Gestalt des Nero redivivus, ist zu vermuten, daß auch die Zahl des Tieres [...] auf diesen Herrscher hinweist". Da der Apokalyptiker u.a. in Apk 13 die Gestalt des ersten θηρίον mit der Gestalt des *Nero redux* bzw. *redivivus* identifiziert, muß sich angesichts der Differenzierung der Gestalt des θηρίον von der des ἄνθρωπος (vgl. hierzu oben 181ff) die Dechiffrierung der Zahl 666 als קסר נרון auf den ἀριθμὸς θηρίου und kann sich nicht auf den ἀριθμὸς ἀνθρώπου beziehen. Dies läßt die oben beschriebene isopsephische Lösung R. Bauckhams (vgl. hierzu oben 184) unwahrscheinlich erscheinen. Vgl. zur Charakterisierung des römischen Kaisers Nero als θηρίον auch Philostratos, *v.Apoll.* IV 38.

[237] Hier anders, aber nicht überzeugend, Roloff, Apk, 143: „Nun macht es der bedeutungsvolle Unterton, mit dem die Aufgabe gestellt wird, unwahrscheinlich, daß es hier lediglich darum geht, einen bestimmten Menschen mit dem Tier auf dem Wege der Namensberechnung zu identifizieren, zumal – wie sich zeigen wird – solche Berechnung nur dem möglich ist, der das Ergebnis im Vorhinein kennt. Der Akzent scheint nicht auf der Feststellung des Namens, sondern auf der Würdigung der besonderen und geheimnisvollen Zahl mit ihrer Gleichheit von Hundertern, Zehnern und Einern zu liegen. Mit anderen Worten: Die Leser sollen darüber nachdenken, daß der ihnen bereits vorab bekannte ominöse Name einen so geheimnisvoll-tiefsinnigen Zahlenwert hat, und sie sollen daraus auf dem Wege von Zahlenspekulationen [...] Folgerungen hinsichtlich der Geheimnisse des Heilsplanes Gottes ziehen". Der von Roloff gesehene „geheimnisvolle Unterton" in Apk 13,18 kann sich doch durchaus auch auf die auf dem Wege der Namensberechnung feststellbare Identität eines Menschen, hier eines römischen Kaisers, mit dem ersten θηρίον beziehen.

Dies zeigt, daß der entsprechende römische Kaiser die Verkörperung des als Νερὼν Καῖσαρ mit der Gestalt des *Nero redivivus* zu identifizierenden ersten θηρίον darstellt.

Eine dieser impliziten ähnliche, allerdings explizite Argumentation liegt in Barn 9,7–9 vor. Hier bringt der Verfasser des Barn das Verfahren der Gematrie in Anschlag, um auf der Basis identischer Zahlenwerte den Beweis zu führen, daß in der Person Jesu alttestamentliche Darstellungen und Verheißungen ihre Entsprechung bzw. ihre Erfüllung gefunden haben.[238] Im Unterschied zum Apokalyptiker, der die Zahl ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ als Zahl begreift, faßt der Verfasser des Barn die Gen 14,14; 17,23.27 angesprochene Zahl 318 jedoch in ihren Ziffern 10, 8 und 300.[239]

Die Beobachtung, daß der Apokalyptiker in Apk 13,18 den ἀριθμὸς θηρίου, die Zahl 666, explizit mit dem ἀριθμὸς ἀνθρώπου gleichgesetzt hat, impliziert, daß er bei der Abfassung von Apk 13 einen bestimmten ἄνθρωπος, den er als Verkörperung des ersten θηρίον erkannte, vor Augen gehabt hat. Daß er seine Leser auffordert, den Namen dieses ἄνθρωπος aus der Zahl 666 zu entschlüsseln,[240] bedeutet zugleich, daß dieser Mensch und sein Name auch ihnen bekannt gewesen sind bzw. zumindest bekannt gewesen sein konnten.[241] Nach Apk 17,7–11 muß es sich, da dort das erste θηρίον mit dem achten, letzten βασιλεύς identifiziert wird, bei diesem Apk 13,18 genannten ἄνθρωπος um einen römischen Kaiser handeln.[242] Daher läßt bereits die hier geäußerte Aufforderung zur Dechiffrierung des mit dem ἀριθμὸς ἀνθρώπου identischen ἀριθμὸς θηρίου vermuten, daß der Apokalyptiker an dieser Stelle auf den zur Zeit der Abfassung der Apk aktuell amtierenden *princeps* Bezug genommen hat.

---

[238] Vgl. zu Barn 9,7–9 etwa Zahn, Apk, 463: „Im Barnabasbrief [...] finden wir auch Beispiele von gleichartiger Verwendung der Buchstaben als Zahlzeichen zu dem Zweck, die Erfüllung von Typen und Weissagungen des AT's in der Person Jesu nachzuweisen". Ähnlich auch Prostmeier, Barn, 366ff.

[239] Vgl. hierzu Oberweis, Rätselzahlen, 230f und, kritisch gegen Oberweis, Giesen, Apk, 317.

[240] Vgl. hierzu Corssen, Noch einmal die Zahl des Tieres, 240: „So kommt das γὰρ in ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν zu seiner Bedeutung: man soll die Zahl des Tieres berechnen, um den gleichwertigen Namen des Menschen zu finden".

[241] Daß der Apokalyptiker seine Leser nicht mit einer für sie unlösbaren Entschlüsselungsaufgabe konfrontiert, sieht Giesen, Apk, 315: „Der Seher traut das [d.h. die Dechiffrierung] seinen Adressaten zweifellos zu. Denn um ihnen nur ein unlösbares Rätselwort mitzuteilen, dafür ist die Situation zu ernst".

[242] Vgl. hierzu etwa Roloff, Apk, 169f: „Die zweite Deutung setzt die Häupter mit ‚Königen' gleich. Damit können nur [römische] Kaiser gemeint sein, denn im Osten des Reiches war ‚König' die gängige Bezeichnung für Kaiser". Vgl. zum gesamten Zusammenhang auch Giesen, Apk, 317: „Johannes setzt durchaus voraus, daß man weiß, wer der entsprechende Kaiser ist. Neu ist nur, daß er in ihm den Nero redivivus sieht, in dem sich die verführerische Macht des ‚Tiers aus dem Meer' und damit letztlich die des Satan manifestiert".

Diese Vermutung wird gestützt durch eine Überlegung, die sich auf die mögliche Absicht und den möglichen Zweck einer solchen Verschlüsselung, wie sie der Apokalyptiker in Apk 13,18 bietet, richtet: (a) Wenig wahrscheinlich ist die Annahme, daß der Apokalyptiker den Namen des ἄνθρωπος verschlüsselt wiedergegeben und ihn nicht konkret genannt habe, um damit späteren Lesergenerationen die Möglichkeit zu eröffnen, Apk 13,18 in ihre eigene Lebenssituation hinein zu interpretieren.[243] Bei der Apk handelt es sich um eine an konkrete Adressaten gerichtete und ausschließlich auf deren Situation bezogene Schrift;[244] ihr Bezug auf eine andere Situationen als diejenige der Adressaten stellt eine Leistung der modernen Hermeneutik und Schriftauslegung dar, lag aber sicherlich nicht in der Absicht ihres Verfassers. (b) Auch die Vermutung, der Apokalyptiker habe den Namen des mit einem römischen Kaiser zu identifizierenden ἄνθρωπος verschlüsselt, weil er sich nicht festlegen wollte, um seinen Lesern gegenüber nicht überprüfbar zu werden, läßt sich nicht wahrscheinlich machen. Einerseits nämlich ist angesichts der Tatsache, daß er in Apk 13,18 eine konkrete Zahl als Chiffre des Namens des ersten θηρίον bzw. des ἄνθρωπος als eines römischen *princeps* nennt, davon auszugehen, daß der Apokalyptiker dabei auch eine konkrete Person und einen konkreten Namen vor Augen gehabt hat. Andererseits erscheint die an seine Leser gerichtete Aufforderung, den ἀριθμὸς θηρίου bzw. ἀνθρώπου zu berechnen, sinnlos, wenn dabei nicht auch eine möglicherweise nicht für jederman sofort erkennbare, aber doch eindeutige Lösung im Hintergrund steht.[245] Das impliziert aber, daß der Apokalyptiker diese Lösung und damit auch die entsprechende Person zur Zeit der Abfassung der Apk bereits vor Augen gehabt haben muß. (c) Denkbar ist allerdings, daß der Apokalyptiker den Namen des ersten θηρίον bzw. des ἄνθρωπος als des entsprechenden römischen Kaisers verschlüsselt hat, um sich selbst und auch seinen Lesern Konflikte mit der römischen Obrigkeit zu ersparen,[246] die sie, wäre die Apk

---

[243] Vgl. hierzu etwa Ulland, Vision, 309: „Dieser Befund kann so interpretiert werden, daß die Spuren absichtlich zugleich gelegt und verwischt wurden, d.h., daß der Text die Offenheit der Interpretation intendiert, um eine Festlegung auf eine bestimmte Zeit zu vermeiden, welche zur Folge haben könnte, daß die Botschaft veraltet".

[244] Vgl. hierzu Karrer, Brief, 30: „Das ganze Werk ist brieflich aktuell auf eine bestimmte Situation hin geschrieben".

[245] Vgl. hierzu noch einmal Giesen, Apk, 315: „Um ihnen [d.h. den Adressaten] nur ein unlösbares Rätselwort mitzuteilen, dafür ist die Situation zu ernst".

[246] Vgl. hierzu Giesen, Apk, 316: „Die Sorge des V[er]f.[assers], der Text könnte den Christen unnötig Schaden zufügen, sollte er in falsche Hände geraten, wird für die verschlüsselte Redeweise verantwortlich sein". Ähnlich auch Allo, Apk, 193: „Mais pourquoi tant de mystère? [...] L'Apôtre voyait une persécution générale poindre à l'horizon; la lumière prophétique lui avait dévoilé le caractère qu'elle prendrait. Il tenait à en avertir ses fidèles, pour leur bien, mais d'une manière qui demeurât obscure pour les païens aux mains desquels le livre serait tombé. C'est qu'il allait toucher à la sacrosainte majesté romaine; il ne fallait pas qu'on pût y trouver

eindeutig als antirömische und antiimperiale Propagandaschrift identifizierbar gewesen, unweigerlich zu gewärtigen hätten. Diese Erwägung vermag ebenfalls für die Annahme zu sprechen, daß es sich bei dem Kaiser, dessen Name aus der Zahl 666 zu entschlüsseln ist, um den zur Zeit der Abfassung der Apk aktuell amtierenden *princeps* handelt. Aufgrund dieser Erwägung ist aber auszuschließen, daß der Apokalyptiker mit der Aufforderung, den Namen des ἄνθρωπος aus dem ἀριθμός des Namens des ersten θηρίον zu dechiffrieren, auf einen bereits verstorbenen Kaiser Bezug nehmen wollte.

Dagegen läßt sich die Annahme, daß im Hintergrund der Zahl 666 ein zukünftiger Throninhaber steht, schließlich schon angesichts der Ausführungen in Apk 13,12 nicht wahrscheinlich machen. Hier nämlich bestimmt der Apokalyptiker das Verhältnis zwischen den beiden in Apk 13 beschriebenen θηρία, dem *princeps imperii Romani*[247] und dem Propagandisten seiner kultisch-religiösen Verehrung, dem ψευδοπροφήτης,[248] sehr präzise und weist insbesondere auch auf ihr zeitlich und örtlich gemeinsames Auftreten[249] hin. Eine solche präzise Beschreibung setzt die Realität dieses Verhältnisses und ihres zeit- und ortgleich gemeinsamen Wirkens zum Zeitpunkt der Abfassung der Apk voraus und läßt sich nur schwerlich als eine auf einen zukünftigen Kaiser und auf dessen ebenfalls zukünftigen, in der Gegenwart noch unbekannten Propagandisten sich beziehende Vorhersage erklären.[250] Darüber hinaus weist etwa auch der Rekurs auf die ge-

---

contre les chrétiens une charge de lèse-majesté", und Massyngberde Ford, Apk, 227: „Why should ‚John' have spoken so cryptically. It would seem that in time of persecution or war the faithful should be warned. However, the warning had to be given in such a way to obscure its meaning for the pagans into whose hands the Book of Revelation might fall. If it violated the sacrosanct majesty of Rome, the faithful might be charged with treason. Hence the gematria was a measure of prudence".

[247] Vgl. hierzu oben 120ff.

[248] Vgl. zu diesem θηρίον oben 159ff.

[249] Vgl. hierzu oben 146f.

[250] Vgl. hierzu auch Böcher, Vaticinium ex eventu, 25: „Mehrere zeitgeschichtliche Anspielungen (Apk 12,15.17; 13,1.3.7.12[!].14–18) belegen, daß der Apokalyptiker an eine zeitliche Abfolge der Herrschaft des Teufels, des Antichrists und seines unheiligen Geistes gedacht hat; so wird man auch hier nach Vaticinia ex eventu Ausschau halten dürfen. [...] Da die Christen nicht nur die Machenschaften des Teufels (Apk 12), sondern auch die blasphemischen Ansprüche des römischen Kaisers als des Antichrists (Apk 13,1–10) und die Macht der offiziellen Kaiserverehrung (Apk 13,11–18) mit trickreich ‚belebten' Kaiserstatuen (Apk 13,14s.) sowie mit Verfolgung und Ausgrenzung der sich dem Kaiserkult Verweigernden (Apk 13,15–17) selbst erlebt haben müssen, handelt es sich bei Apk 13 um Vaticinia ex eventu". M.R. weist Böcher im Anschluß daran darauf hin, daß „das beglaubigte, ‚echte' Vaticinium" (25f) in Apk 14,1–13 vorliegt: „Wenn die Zeit der teuflischen Trinität abgelaufen ist, sammeln sich die 144000 Mitglieder des neuen Zwölf-Stämme-Bundes [...] auf dem Zionsberg um den Messias (Apk 14,1–5)" (26). Daran anschließend führt er aus, daß „als Auftakt dieser auf die Zukunft gerichteten ‚echten' Weissagung [...] vermutlich Apk 13,18 gelten [darf]" (26). Diese letzte Vermutung ist allerdings aus zwei Gründen nicht plausibel zu machen: (a) Der Neueinsatz καὶ εἶδον Apk 14,1 signalisiert, daß die neue, als echte Weissagung auf die Zukunft orientierte Vision mit diesem Vers und eben nicht mit

meinsame kultisch-religiöse Verehrung des ersten θηρίον und des δράκων Apk 13,4[251] darauf hin, daß die Gestalt des ersten θηρίον auf den zur Zeit der Abfassung der Apk aktuell amtierenden römischen Throninhaber bezogen werden muß, da die Konstruktion und die Realisierung derartiger Kultgemeinschaften zwischen einem *princeps* und einer traditionellen Gottheit[252] kaum abschätzbar und vorhersehbar gewesen sind.[253]

Daß der Apokalyptiker bei der Formulierung von Apk 13,12 nicht auf ihm vorliegende Traditionen zurückgegriffen hat, wird allein schon dadurch belegt, daß etwa G.K. Beale, der in seinem Kommentar immer wieder alttestamentliche und frühjüdische Parallelen zur Apk aufweist, zu Apk 13,12 keinerlei Parallelen anführt.[254] Und daß es etwa regelmäßige örtlich und zeitlich gemeinsame Auftritte des jeweils amtierenden römischen Kaisers und des „Provinzialpriestertum[s] des Kaiserkultes in Kleinasien"[255] gegeben hätte, auf die der Apokalyptiker bei seiner Beschreibung Apk 13,12 verallgemeinernd hätte rekurrieren können, ist vollends auszuschließen.[256] Daraus folgt: Die Ausführungen Apk 13,12 lassen sich nicht anders als als Anspielungen auf zur Zeit der Abfassung der Apk virulente Ereignisse bzw. Gegebenheiten verstehen. Gleiches gilt für den Hinweis auf die augenscheinlich gemeinsame und parallele kultisch-religiöse Verehrung des δράκων und des ersten θηρίον als zweier voneinander zu unterscheidender Figuren Apk 13,4. Auch dieser ist weder als Herleitung aus einer dem Apokalyptiker vorliegenden mündlichen oder schriftlichen Tradi-

---

Apk 13,18 beginnt. (b) Der Apk 13,18 erwähnte ἀριθμὸς θηρίου ist eindeutig auf das Apk 13,1–10 beschriebene erste θηρίον bezogen, was, da Böcher selbst Apk 13 als ganzes als *vaticinium ex eventu* anspricht, dazu zwingt, auch Apk 13,18 als ein solches anzusehen. Zum Gegenwartsbezug von Apk 13 insgesamt auch Roloff, Apk, 133, der zu Apk 12,18 formuliert: „Hier ist nun die Nahtstelle erreicht, an der die zeitlose mythologische Schau des Weltgeschehens in eine allegorisch-symbolische Darstellung aktuellster Gegenwart übergeht".

[251] Vgl. hierzu oben 144f.

[252] Zur Identifikation des δράκων bzw. des σατανᾶς (Apk 12,9) mit der griechischen obersten Gottheit Ζεύς vgl. unten 253ff.

[253] Zum Bezug von Apk 13,18 auf den zur Zeit der Abfassung der Apk aktuell amtierenden römischen Kaiser und die daraus sich ergebenden Implikationen im Blick auf Apk 17,7–11 vgl. unten 332ff.

[254] Vgl. hierzu Apk, 708. Im Blick auf Apk 13,12ab ähnlich Aune, Apk II, 757f.

[255] U.B. Müller, Apk, 253. Zur Organisation der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz *Asia* vgl. aber Witulski, Kaiserkult, passim. In der gegenwärtigen Forschung wird das zweite θηρίον weitgehend mit einer postulierten Provinzialpriesterschaft, die für die Pflege der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der Provinz *Asia* zuständig gewesen sein soll, identifiziert. Neben U.B. Müller vgl. in diesem Zusammenhang etwa Giesen, Apk, 312: „Konkret ist an die Priesterschaft des Kaiserkults in Kleinasien gedacht" (hier Verweise auf weitere Forscher, die eine ähnliche Position vertreten), Aune, Apk II, 780: „The second beast represents a local authority concerned with the worship of the first beast, probably the priesthood of the imperial cult, the most important cult in the province of Asia", und Prigent, Apk, 417: „[...] one might be correct it [d.h. den Bezug des zweiten θηρίον auf die heidnische Gesellschaft der Provinz *Asia* als ganze] by adding that the best protagonists of this religiosity were the priests and aministrators of the imperial cult".

[256] Gleiches gilt auch für den von Caird, Apk, 171 vertretenen Bezug der Gestalt des zweiten θηρίον auf das κοινὸν τῆς 'Ασίας bzw. die *commune Asiae*.

tion[257] noch aus erkennbaren und daher antizipierbaren historischen Regelmäßigkeiten[258] ableitbar, was zu der Annahme zwingt, daß der Apokalyptiker auch hier in Apk 13,4 auf ein Ereignis seiner unmittelbaren Gegenwart rekurriert.[259]

Fazit: In Apk 13 beschreibt der Apokalyptiker das endzeitliche Auftreten zweier θηρία, zweier direkt bzw. indirekt von der Apk 12 beschriebenen Gestalt des δράκων bevollmächtigte und ausgerüstete Individuen. Zunächst wird als erstes θηρίον die Person eines mit der Figur des *Nero redux* bzw. *redivivus* identifizierten römischen Kaisers dargestellt, im Anschluß daran ein zweites, offensichtlich zeitlich und örtlich gemeinsam mit diesem *princeps* wirkendes θηρίον, das sich als Propagandist und Förderer seiner religiös-kultischen Verehrung erweist und sich durch eine offensichtlich bedeutsame Redegabe auszeichnet. Während das erste θηρίον Gott und die Bewohner des Himmels lästert und die Heiligen in einem Krieg besiegt, bewirkt das zweite θηρίον im Rahmen seiner Propaganda zugunsten des ersten θηρίον Zeichen und Wunder, mit denen es die κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς verführt und und konkret auffordert, dem ersten θηρίον eine Kultstatue zu errichten, die dann angebetet werden muß. Darüber hinaus verpflichtet das zweite θηρίον die Menschen, sich ein χάραγμα[260] mit dem Namen oder der Zahl des Namens[261] des ersten θηρίον geben bzw. machen zu lassen, welches offensichtlich auch in kommerziellen Zusammenhängen von erheblicher Bedeutung ist. Die Adressaten der Apk werden dieser religiösen Propaganda gegenüber zu Glaubenstreue, Standhaftigkeit und passivem Widerstand ermutigt, die sie auch angesichts möglicherweise bevorstehender Gefängnisaufenthalte oder gar ihres drohenden Todes durchhalten und nicht aufgeben sollen. Am Ende von Apk 13 erhalten sie einen verschlüsselten Hinweis auf die Identität des ersten θηρίον, d.h. des entsprechenden römischen Kaisers. Dieser Hinweis belegt, daß es sich bei diesem θηρίον um den erwarteten

---

[257] Vgl. hierzu wiederum Beale, Apk, 694 und Aune, Apk II, 740–742. Beide Kommentatoren bieten für diesen vom Apokalyptiker in Apk 13,4 beschriebenen Sachverhalt weder einen alttestamentlichen noch einen frühjüdischen oder einen paganen Beleg.

[258] So wurden gerade etwa im Rahmen der in der römischen Provinz *Asia* installierten provinzialen Kaiserkulte von der augusteischen bis in die antoninische Zeit hinein jeweils durchaus unterschiedliche Personen, *divi* und θεοί religiös-kultisch verehrt. Vgl. hierzu ausführlich Witulski, Kaiserkult, passim.

[259] U.a. auch auf Apk 13,4.12 trifft das Votum Günthers, Nah- und Enderwartungshorizont, 118, A. 161 zu: „In der Apk tragen nun aber doch bestimmte Einzelzüge, bes. in Kap. 13 und 17, unverkennbar den Stempel zeitgeschichtlicher Umstände. Auch können sie aus allgemeinen prophetisch-apokalyptischen Traditionen nicht hergeleitet werden. Aus diesem Grund ist es berechtigt[,] in ihnen chiffrierte Aussagen über den unvermeidlichen Konflikt zwischen dem Heidentum, insbesondere dem [...] Kaiserkult, und dem jungen Christentum, das allein in Christus seinen Herrn und Gott anerkannte, zu sehen".

[260] Zu den Möglichkeiten der Interpretation dieses Begriffs vgl. oben 168ff.

[261] Zu den Deutungsmöglichkeiten dieses Ausdrucks vgl. oben 167, A. 139.

Nero redux bzw. *redivivus* handelt, da die Zahl 666, ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ, sowohl den Namen der endzeitlichen Gestalt des *Nero redux* bzw. *redivivus* als auch die Person des zur Zeit der Abfassung der Apk amtierenden römischen Kaisers repräsentiert.

1.2 Zur Frage der in Apk 13 verwendeten Traditionen

1.2.1 Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Konzeption der beiden θηρία

Die in Apk 13 vorliegende Darstellung ist geprägt von der Konzeption des Auftretens zweier θηρία, des θηρίον ἐκ τῆς θαλάσσης und des θηρίον ἐκ τῆς γῆς als zweier widergöttlicher eschatologischer Mächte, die im Dienst des δράκων stehen. Zugunsten der Annahme, daß der Apokalyptiker bei der Entwicklung dieser Konzeption auf die in Hi 40,15–24; 40,25–41,26 und auch in frühjüdischen Texten belegte Tradition der beiden offensichtlich am fünften Schöpfungstag erschaffenen[262] und am Ende der Zeit sich offenbarenden Tiere Leviathan und Behemoth zurückgegriffen hat, lassen sich folgende Argumente anführen: (a) Wie die beiden in Apk 13 beschriebenen θηρία treten auch die beiden Tiere Leviathan und Behemoth im Rahmen der Darstellung der eschatologischen Endereignisse auf.[263] (b) Wie die beiden in Apk 13 dargestellten θηρία treten die beiden Tiere Leviathan und Behemoth gemeinsam auf.[264] (c) Wie in Apk 13,1 das erste θηρίον aus dem Meer, das zweite in Apk 13,11 hingegen aus dem Land emporsteigt, wohnen der Leviathan im Meer und Behemoth auf dem Land.[265]

Der Apokalyptiker ist mit der Überlieferung zu diesen beiden Tieren allerdings in freier und schöpferischer Form umgegangen. Dies belegt insbesondere die Beobachtung, daß er die beiden in Apk 13 beschriebenen θηρία dezidiert als widergöttliche und im Dienst des σατανᾶς stehende und auch entsprechend handelnde Mächte charakterisiert. Dieser Zug begegnet weder in der hellenistisch-jüdischen noch in der rabbinischen Tradition zu Leviathan und Behemoth.[266]

Für die Tradition der beiden Tiere Leviathan und Behemoth lassen sich innerhalb der frühjüdischen Literatur u.a. folgende Belege anführen: (a) 1(äth)Hen 60,5–9, hier ebenfalls in eschatologischem Kontext, allerdings dahingehend akzentuiert, daß die beiden Tiere in der Endzeit nicht zu gemeinsamem Handeln auftreten, sondern voneinander getrennt werden,[267] (b) dann in schöpfungstheologischem Kontext in

---

[262] Vgl. 4Esr 6,47.

[263] Vgl. hierzu oben 143ff und 1(äth)Hen 60,7f und 2(syr)Bar 29,4.

[264] Vgl. hierzu oben 146 und 1(äth)Hen 60,7 und 2(syr)Bar 29,4.

[265] Vgl. hierzu oben 149.159 und 1(äth)Hen 60,7f; 4Esr 6,51f und 2(syr)Bar 29,4 (?). Anders Giesen, Apk, 311, der im Blick auf Apk 13,11–18 feststellt, daß „es keine Anklänge an die Gestalt des Behemoth gibt“.

[266] Vgl. hierzu die Belege bei Strack/Billerbeck, Kommentar IV 2, 1156–1165.

[267] Im Blick auf die Entstehungszeit von 1(äth)Hen 37–71 stellt S. Uhlig fest: „Die Bilderreden ([1Hen] XXXVII–LXXI) [sind] partiell gegen Ende der vorchristlichen Epoche, wesentliche

4Esr 6,49–52[268] und (c) in eschatologischem Kontext, 2(syr)Bar 29,4.[269] Insbesondere der letzte der drei genannten Belege stellt eine deutliche Parallele zu der Apk 13 zugrundeliegenden Konzeption der beiden θηρία dar, auch wenn der Herkunftsort des Behemoth in 2(syr)Bar 29,4 nicht präzise genannt wird. Daß Behemoth im Gegensatz zum Leviathan auf dem Land lebt, konnte der Apokalyptiker aber leicht etwa aus einer der beiden anderen o.a. Belegstellen entnehmen. Fazit: Die drei aufgeführten[270] Belege lassen aufgrund ihrer inhaltlichen Anknüpfungspunkte an die Darstellung in Apk 13 die Vermutung wahrscheinlich erscheinen, daß der Apokalyptiker bei der Entwicklung der Grundkonzeption von Apk 13 auf die bereits in Hi 40f, insbesondere aber in der frühjüdischen Literatur nachweisbare Tradition der beiden sowohl im Rahmen der Schöpfung der Welt als auch am Ende der Zeit auftretenden Fabelwesen Leviathan und Behemoth zurückgegriffen hat.[271] Dabei ist er mit dieser Tradition in freier und schöpferischer Form umgegangen, was ihre durch die Apokalyptiker vorgenommene Neuakzentuierung belegt.[272]

1.2.2 Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Darstellung Apk 13,1–7.8

Im Blick auf Apk 13,1–7.8 vertritt neben vielen anderen Forschern G.K. Beale die These, daß sich der Apokalyptiker bei der Erarbeitung des Bildes des ersten θηρίον sowohl hinsichtlich der verwendeten Motive als auch hinsichtlich der mit der Gestalt des ersten θηρίον verknüpften konzeptionellen Aspekte eng an den Dan 7 überlieferten Visionsbericht von den vier Tieren und dem Menschensohn angelehnt hat.[273] Das hat in der Forschung

Partien dagegen in den ersten Jahrzehnten nach der Zeitenwende" (1(äth)Hen, 494) entstanden (vgl. hierzu auch den Überblick über die unterschiedlichen Datierungsansätze und über die Argumentation Uhligs 574f). P. Sacchi gibt für 1(äth)Hen 37–71 die Zeit zwischen 100 v.Chr. und 50 n.Chr. als Entstehungszeit an (vgl. Jewish Apocalyptic, 113), G.S. Oegema hält eine Datierung im „1. Jh. n.[ach] d.[er] Z.[eitrechnung]" (vgl. Der Gesalbte, 129 mit A. 112) nicht für unwahrscheinlich.

[268] Oegema, Apokalypsen, 98 gibt als *opinio communis* hinsichtlich der Entstehungszeit des 4Esr die Zeit um 100 n.Chr. an.

[269] Nach Oegema, Apokalypsen, 60 ist 2(syr)Bar zwischen 100 und 130 n.Chr. entstanden, „wobei eine Abfassungszeit zwischen dem Diaspora-Aufstand 115–117 n.Chr. und dem Bar Kochba-Aufstand 132–135 n.Chr. am wahrscheinlichsten ist".

[270] Weitere Belege etwa bei Beale, Apk, 682.

[271] Vgl. hierzu auch Yarbro Collins, Combat Myth, 165, mit Verweis auf die o.g. Belege: „Support for the hypothesis that Rev 13:1 and 11 are alluding to Leviathan and Behemoth comes from the fact that the association of the two beasts with the sea and the land, respectively, was fairly widespread in apocalyptic literature". Diesen Bezug sieht auch Day, God's Conflict, 141: „From the New Testament, of course, we remember the Revelation of St John, where in Chapter 13 the oppressive Roman empire is symbolized by a seven-headed beast coming out of the sea, clearly deriving from Leviathan the seven-headed sea serpent [, was nur in ugaritischen Texten belegt ist (vgl. hierzu unten 195f)], and ‚the false prophet' is symbolized by a beast representing Behemoth". In diese Richtung denkt auch Jenks, Antichrist Myth, 245.

[272] Vgl. hierzu oben 192.

[273] Nach G.K. Beale bildete Dan 7 für den Apokalyptiker die Hauptquelle für seine Darstellung in Apk 13,1–7, obwohl auch er durchaus konzediert, daß der Apokalyptiker sich in seiner Schilde-

weitgehend dazu geführt, das erste θηρίον als eine „Zusammenfassung der vier Tiere aus Dan 7 und besonders als Erscheinung des vierten Tieres mit seinem kleinen Horn“[274] zu interpretieren. Für seine Sicht führt Beale im wesentlichen folgende Argumente ins Feld:

(a) In der Beschreibung des ersten θηρίον in Apk 13,1f begegneten viele Motive aus Dan 7.[275] Hinsichtlich der Herkunft der hier genannten κέρατα δέκα verweist Beale auf Dan 7,2f.7.20.24,[276] die κεφαλαὶ ἑπτά als Charakteristikum des ersten θηρίον ergäben sich aus der Addition der den vier in Dan 7 auftretenden Tieren jeweils zugeschriebenen Häupter.[277] Die Erwähnung der δέκα διαδήματα versteht Beale als „reference to Daniel's fourth beast, whose ‚ten horns' are interpreted as ‚ten kings'“.[278] In den ὀνόμα[τα] βλασφημίας sieht er eine Anspielung auf das Dan 7,8.24f beschriebene Horn und dessen Handeln, das seinerseits mit dem vierten Tier, d.h. dem vierten Reich, der Vision Dan 7,1–7, verbunden sei.[279] Die Beschreibung des ersten θηρίον als ὅμοιον παρδάλει καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὡς ἄρκου καὶ τὸ στόμα αὐτοῦ ὡς στόμα λέοντος Apk 13,2 vereinigt nach Beale die Beschreibungen der vier jeweils ein Weltreich repräsentierenden Tiere aus Dan 7,3–8 in einem Bild. Damit solle sie die Bedeutung des durch das erste θηρίον (Apk 13,1–8) symbolisierten, gegenwärtig präsenten *imperium Romanum* als Zusammenfassung und Kulmination dieser Weltreiche unterstreichen.[280] In der Apk 13,2 geschilderten Ausrüstung des ersten θηρίον

rung des Auftretens der beiden θηρία als widergöttlicher Gestalten an die Beschreibung der beiden Tiere Behemoth und Leviathan in Hi 40f angelehnt hat (vgl. Apk, 682: „The depiction of the two beasts in ch. 13 is based in part on Job 40–41, which is the only OT depiction of two Satanic beasts opposing God“): „Therefore, while aspects of the beast's description could partially derive from allusion to ancient Near Eastern mythology, the depiction of the sea monster in 13:1–7 is primarily [!] drawn from Daniel 7. [...] Likewise, while the Jewish tradition of Leviathan and Behemoth could be included, it is not the predominant influence“ (Apk, 683).

[274] U.B. Müller, Apk, 248; vgl. hierzu auch Giesen, Apk, 304 mit Blick auf Apk 13,2: „Das Motiv, das den V[er]f[asser] hier leitet, ist durchsichtig: Er vereint die vier Tiere aus Dan 7 in einem Tier, weil er in diesem die Konzentration der gottfeindlichen Weltreiche sieht“.

[275] Vgl. zu Apk 13,1f insgesamt Apk, 683: „Vv 1–2 are a creative reworking of Dan. 7:1–7“.

[276] Vgl. Apk, 683.

[277] Vgl. Apk, 683.

[278] Apk, 683 mit Verweis auf Dan 7,24.

[279] Vgl. Apk, 683: „Likewise, the ‚blasphemous names' are connected with the blasphemic figure of Dan. 7:8ff., who is also associated with the fourth kingdom“. Darüber hinaus verweist Beale auf eine in der syrischen Überlieferung bezeugte Tradition, der zufolge dem ersten θηρίον von Apk 13 entsprechend dem vierten Tier von Dan 7 Zähne eigneten: „Parts of the textual tradition in Rev. 13:1 (syr Σ [...]) adds that the beast rising from the sea had ‚teeth,' which reflects scribal interpretation further identifying the beast with Daniel's fourth kingdom“ (683).

[280] Vgl. Apk, 685: „Whereas in Dan. 7:3–8 the lion, bear, leopard and ‚terrifying' beast represent four successive world empires, in Rev. 13:1–2 these four images are all applied to the one beast“. Ähnlich und sehr klar in der daraus sich ergebenden interpretatorischen Konsequenz auch U.B. Müller, Apk, 249: „Besonderes Gewicht hat, daß das [erste] Tier [aus Apk 13] Züge aller vier Tiere aus Dan 7 in sich vereinigt, die dort vier aufeinanderfolgende Weltreiche symbolisieren. [...]

mit δύναμις und ἐξουσία durch den δράκων sieht Beale einen Reflex auf Dan 7,4.6 in der Überlieferung, wie sie Theodotion und der masoretische Text bieten.[281]

Denkbar ist natürlich auch, daß der Apokalyptiker das Motiv der κεφαλαὶ ἑπτά des ersten θηρίον, die denen des Apk 12 eingeführten δράκων entsprechen (Apk 12,3), aus anderen Quellen als aus Dan 7 hergeleitet hat, zumal dieses Motiv durchaus auch in anderen Kontexten belegt ist.[282] Allerdings legt sich hier die Annahme einer Ableitung aus Dan 7 nahe, da sich das im Zusammenhang mit dem Motiv der κεφαλαὶ ἑπτά begegnende Motiv der κέρατα δέκα außerhalb von Dan 7 nicht belegen läßt.[283] Da das in Apk 13,1 im Zusammenhang mit den κεφαλαὶ ἑπτά begegnende Motiv der ὀνόμα[τα] βλασφημίας und insbesondere auch der Begriff der βλασφημία in keiner der unterschiedlichen Textüberlieferungen von Dan 7 belegt sind,[284] ist aber anzunehmen, daß der Apokalyptiker hier die ihm zur Verfügung stehende Überlieferung schöpferisch bearbeitet und offensichtlich den zur Zeit der Abfassung der Apk virulenten Umständen entsprechend ergänzt hat.

Das Motiv der siebenköpfigen Schlange bzw. des siebenköpfigen Drachen begegnet etwa in ugaritischen Texten, und zwar zunächst innerhalb des Mythos von Ba'al und 'Anat, hier im Rahmen des Abschnitts D,[285] der den Titel trägt: „L'inquiétude de 'Anat",[286] dann aber auch in einem mit dem Titel „Ba'al et la Mort I"[287] überschriebe-

---

Dieses unvorstellbare Bild eines Ungeheuers soll die Zusammenfassung aller Weltreiche darstellen, den Gipfel gottloser Macht auf Erden, an dessen Spitze der Kaiser mit seinem Anspruch auf göttliche Verehrung steht". Vgl. hierzu auch v. Henten, Dragon Myth, 502, der als Zusammenfassung der Forschungslage feststellt: „As is well known, the first beast of chapter 13 [der Apk] is a creative combination of the four beasts from Daniel 7".

[281] Vgl. Apk, 683: „The dragon's transferal of authority to the beast is also included as part of the creative reworking of Daniel 7:1–7, since authorization phraseology is also found there (see Dan. 7:4, 6 Theod. and MT [...])". Entsprechendes gilt für die Anspielung auf die von Seiten des δράκων erfolgte Verleihung der ἐξουσία an das erste θηρίον Apk 13,4: „The phrase [d.h. Apk 13,4a] denoting transferal is based on Dan. 7:6, where authority is given to the third beast to rule over the earth and to persecute (cf. ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν τῷ θηρίῳ [...] here and τῷ θηρίῳ ἐξουσία ἐδόθη αὐτῇ [...] in Dan. 7:6 Theod.)" (Apk, 694), und Apk 13,5: „The phrase denoting transferal is based on Dan. 7:6, where authority is given to the third beast to rule over the earth and to persecute" (Apk, 694).

[282] Vgl. zu den unten angeführten Belegen auch Aune, Apk II, 684f; zu weiteren Belegen eines siebenköpfigen Drachen bzw. einer siebenköpfigen Schlange insbesondere auch aus dem orientalischen Raum vgl. Burkert, Structure and History, 80–83.

[283] Zum Motiv der κέρατα δέκα vgl. unten 197f; ähnlich auch Beale, Apk, 683: „While this [d.h. die Ableitung des Motivs der κεφαλαὶ ἑπτά aus einem oder mehreren dieser Belege] is possible, it is better to view the ‚seven heads' as a composite of the heads of the four beasts in Daniel 7 because other features of the Danielic beasts are also applied to the beast in v 2 (the ancient Near Eastern image could be in mind secondarily)".

[284] Vgl. hierzu unten 200.

[285] Zu Zählung und Überschrift vgl. Caquot/Sznycer/Herdner, Textes Ougaritiques I, 166, zur Einführung vgl. 143–150.

[286] Vgl. im Blick auf die hier genannten sieben Köpfe auch 168, A. m: „Cf. Ps 74,14 (‚les têtes du Léviathan') et Ap[k.][!] 13,1".

[287] Zu dieser Überschrift vgl. Caquot/Sznycer/Herdner, Textes Ougaritiques I, 239, zur Einführung vgl. 225–235.

nen Text.[288] Daß dieses Motiv offensichtlich bis in das zweite nachchristliche Jahrhundert hinein Verwendung gefunden hat,[289] belegen etwa OdSal[290] 22,5,[291] TestAbr [A][292] 17,14; 19,6f[293], ebenso auch das koptisch-gnostische Apokryphon des Johannes.[294]

Daß der Apokalyptiker in seiner Beschreibung des ersten θηρίον zwar aus Dan 7 geschöpft, die dort vorhandenen Motive aber durchaus kreativ bearbeitet hat, zeigt auch die Charakterisierung des ersten θηρίον als ὅμοιον παρδάλει καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὡς ἄρκου καὶ τὸ στόμα αὐτοῦ ὡς στόμα λέοντος Apk 13,2. Zunächst fällt angesichts der Darstellung der Tiere in Dan 7 auf, daß der Apokalyptiker in seiner Beschreibung des ersten Tieres Apk 13,2 viele Motive nicht übernommen hat. So fehlen etwa die mit dem ersten danielischen Tier verknüpften Motive der Adlerflügel, der menschlichen Füße und des menschlichen Herzens (Dan 7,4), das mit dem zweiten Tier aus Dan 7 verbundene Charakteristikum der drei Rippen zwischen den Zähnen (Dan 7,5), die vier Flügel des dritten Tieres (Dan 7,6), die eisernen Zähne und die

---

[288] Vgl. zu diesem Text auch Pritchard, ANET, 138 und Dietrich/Loretz/Sanmartín, KTU 1.5 III 1–5a. Loretz, Ugarit, 92 gibt unter Verweis auf diese Textausgabe den hier diskutierten Text wie folgt wieder: „Als du schlugst Ltn, die entweichende Schlange, vernichtet hast die sich windende Schlange, den Mächtigen mit sieben Köpfen, warst du entblößt, lösten sich die Himmel wie der Gürtel deines Gewandes". Alttestamentliche Reflexe auf diesen ugaritischen Text sieht Loretz in Jes 27,1; Ps 74,13f; 104,26 (92f).

[289] Die Annahme, daß die folgenden Belege für das Motiv des siebenköpfigen Drachen nicht aus Apk 12,3; 13,1; 17,7ff abgeleitet sind, wird nahegelegt durch die Tatsache, daß von den in Apk mit den κεφαλαὶ ἑπτά verbundenen κέρατα δέκα nirgends die Rede ist.

[290] Nach Lattke, Oden Salomos IV, 129.169 sind die Oden Salomos im frühen zweiten nachchristlichen Jahrhundert im zweisprachigen Syrien entstanden; vgl. auch ders., OdSal I, VII: „Von wem die aus dem ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts n.Chr. stammenden, wahrscheinlich ursprünglich griechischen Salomo-Oden gedichtet wurden [...]". Anders Drijvers, Art. Salomo III. Sapientia Salomonis, Psalmen Salomos und Oden Salomos, in: TRE XXIX, 731f, der die Oden Salomos zwischen 175 und 200 n.Chr. entstehen läßt.

[291] K. Lattke folgt hier im wesentlichen dem Codex H. Zu den entsprechenden Texten der Codices S und K und deren Übersetzung vgl. Lattke, OdSal II, 150f. Zur Aufnahme von OdSal 22,5 in der koptisch-gnostischen Schrift Pistis Sophia vgl. ders., Oden Salomos I, 136f.187–225; zu weiteren Belegen für das Motiv des siebenköpfigen Drachen in der Pistis Sophia vgl. Aune, Apk II, 684. Nach Lattke, OdSal II, 150, spricht sich das in OdSal 22,1–6 redende ‚Ich' „eine sekundäre Erlöserfunktion" zu und stellt sich „als vom eigentlichen Erlöser geführte und unterstützte Person" dar. Die Identifikation dieses ‚Ich' ist umstritten; denkbar sind Christus oder ein jüdischer Messias (vgl. hierzu Lattke, OdSal II, 149f). Bei dem angesprochenen ‚Er' handelt es sich offensichtlich um Gott (vgl. 149).

[292] Im Anschluß an F. Schmidt geht Janssen, TestAbr, 200 davon aus, daß die Rezension A dieser Schrift im 2. Jh. n.Chr., „noch vor den hadrianischen Verfolgungen", in Ägypten entstanden ist. Diese Rezension A fußt wiederum auf der älteren Rezension B, die aus Palästina stammt und dort im 1. nachchristlichen Jahrhundert ursprünglich in hebräischer Sprache verfaßt worden ist. Diese Rezension B wurde dann in Ägypten umgearbeitet und v.a. um Elemente ägyptischer Religion erweitert, die insbesondere in der Schilderung des Totengerichts enthalten sind.

[293] Der von Aune, Apk II, 685 darüber hinaus angeführte Beleg TestAbr [B] 7,16 enthält zwar eine Anspielung auf die 7000 Äonen, nicht aber das Motiv einer siebenköpfigen Schlange bzw. eines siebenköpfigen Drachen.

[294] Vgl. hierzu Krause/Labib, Apokryphon des Johannes, 141 und den von ihnen hier wiedergegebenen Text des Codex II 11,29–31. Weitere Belege für dieses Motiv finden sich in Codex III 18,1f (73), IV 18,18–20 (214) und bei Till, BG 42,2 (125).

offensichtlich kräftigen Füße, über die das vierte danielische Tier verfügt (Dan 7,7).[295] Darüber hinaus liegt in Apk 13,2 im Vergleich zu Dan 7,3–7 eine andere Reihenfolge der Tiere vor. Während in Dan 7 zunächst die λέαινα, dann der ἄρκος und schließlich der πάρδαλις genannt werden, begegnet in Apk 13,2 mit der Nennung von πάρδαλις, ἄρκος und λέων gerade die umgekehrte Reihenfolge. Aufgrund dieser Unterschiede ist immerhin denkbar, daß der Apokalyptiker bei der Beschreibung des ersten θηρίον Apk 13,2 zusätzlich zu Dan 7 noch aus anderen Quellen geschöpft hat. In Frage kommt hier zunächst Hos 13,7f. Hier verkündigt Hosea, daß Gott sein sündhaftes Volk Ephraim zum Gericht heimsuchen und ihm sowohl als πανθήρ als auch als πάρδαλις, als ἄρκος und als σκύμνοι begegnen wird. Darüber hinaus ist die Aufreihung der Tiere πάρδαλις, ἄρκτος und λέων als einer von anderen Lebewesen unterschiedenen Gruppe in exakt dieser Reihenfolge auch in der paganen Literatur belegt, so etwa bei Plutarchos, *Fragmenta* 193 mit Bezug auf Chrysippos, *Fragmenta logica et physica* 1152, auf den sich auch Porphyrios, *de abstinentia* III 20 bezieht, und bei Galenos,[296] *de victu attenuante* 66. Daß der Apokalyptiker bei seiner Beschreibung in Apk 13,2 zusätzlich zu Dan 7 auf das Motiv πάρδαλις, ἄρκος und λέων als eine Gruppe von Tieren, die in seiner Umwelt etwa aufgrund ihrer Wildheit und ihrer Gefährlichkeit für den Menschen von anderen Tieren unterschieden worden sind, zurückgegriffen hat, ist durchaus denkbar.[297]

Daß der Apokalyptiker mit der sich ihm bietenden Überlieferung frei umgehen und aus der Tradition übernommene Motive durchaus auch umdeuten und neu interpretieren konnte, bestätigt ein Blick auf die Verwendung des mit ziemlicher Sicherheit aus Dan 7,2f.7.20.24 abgeleiteten Motivs der κέρατα δέκα,[298] die er wie die κεφαλαὶ ἑπτά ebenfalls zunächst dem δράκων (Apk 12,3) und dann erst dem ersten θηρίον (Apk 13,1) zuweist. Während die κέρατα δέκα nach Dan 7,24 zehn Könige symbolisieren, die das durch das vierte Tier dargestellte seleukidische Weltreich in chronologischer Reihenfolge regierten, deutet der Apokalyptiker sie in Apk 17,10 als Vasallen des ersten θηρίον, die an dessen Seite und zeitgleich mit ihm gegen das ἀρνίον Christus kämpfen werden.[299] Die Kreativität des Apokalypti-

---

[295] Der von Beale, Apk, 683 in diesem Zusammenhang gegebene Hinweis auf die syrische Textüberlieferung, innerhalb derer dem ersten θηρίον von Apk 13 solche Zähne zugeschrieben werden, muß als sekundäre, womöglich aus Dan 7,7 abgeleitete Einfügung eines Abschreibers, dem dieser Motivverlust offensichtlich auch aufgefallen ist, angesehen werden.

[296] Galenos lebte von 129–199 n.Chr.; vgl. hierzu Kudlien, Art. Galenos, in: KP 2, 674.

[297] Daß der Apokalyptiker bei der Abfassung der Apk sicherlich auch pagane Traditionen aufgenommen hat, bestätigt v. Henten, Dragon Myth, 503.

[298] Inwieweit schon der Verfasser des Danielbuches mit diesem Motiv auf in neuassyrischer Zeit nachweisbare und sicherlich auch in Palästina aufweisbare, zehn Hörner tragende Hörnerkronen, die als Zeichen von Göttlichkeit galten, Bezug nimmt, muß offenbleiben. Vgl. hierzu Böhmer, Art.: Hörnerkrone, in: RLA 4, 431–434. bes. die Abbildung 432.

[299] Vgl. hierzu etwa U.B. Müller, Apk, 295f: „Der Verfasser [der Apk] deutet jetzt die zehn Hörner des Tieres auf zehn Könige. Auf den ersten Blick gesehen, müßten es römische Könige oder Thronprätendenten sein, da sie als organische Teile am Leib des Tieres auftreten. Doch ist zu beachten, daß sie nicht nacheinander auftreten, sondern zur gleichen Zeit. Das spricht eindeutig gegen römische Herrscher. [...] Es können nur Vasallen und Verbündete des Tieres sein". Ähnlich auch Brun, Kaiser, 142 mit Blick auf Apk 17: „In keinem Fall aber sind die Hörner auf Herrscher des römischen Reiches selbst gedeutet (wie wir nach dem danielischen Vorbild und auch nach der

kers im Umgang mit der ihm vorliegenden Tradition zeigt auch die Verschmelzung des Motivs der κέρατα δέκα mit dem Motiv der δέκα διαδήματα, dessen anzunehmende Herleitung aus Dan 7,24 an sich bereits eine interpretatorische Leistung darstellt.

Im Blick auf die in Apk 13,2 geschilderte Ausrüstung des ersten θηρίον mit δύναμις und ἐξουσία durch den δράκων übersieht Beale einen wichtigen Unterschied zwischen den Darstellungen des Autoritätstransfers in Apk 13 und Dan 7. Während in Dan 7 die Übergabe von δύναμις bzw. ἐξουσία an die auftretenden Tiere ausschließlich unter Verwendung des passivischen ἐδόθη ohne jeglichen Hinweis auf den entsprechenden Autorisator dargestellt wird,[300] tritt in Apk 13,2.4 der δράκων als Ursprung der δύναμις und ἐξουσία der beiden θηρία explizit in Erscheinung. Auch daran wird deutlich, daß der Apokalyptiker im Rahmen der Abfassung der Apk die Inhalte, die sich ihm in Dan 7 boten, in freier und schöpferischer Form verwendet hat.

(b) In der Schilderung Apk 13,5f, der zufolge dem ersten θηρίον gestattet worden ist, 42 Monate lang gotteslästerliche Reden zu führen, sieht Beale eine Aufnahme von Motiven aus Dan 7,6.8.11.20.25 und auch Anklänge an Dan 8,10–13.23–25; 11,32.36.[301] Dabei habe der Apokalyptiker die passivische Formulierung ἐδόθη aus Dan 7,6.14; 7,25Theod entlehnt,[302] – diese

---

Art des visionären Bildes erwarten müßten), sondern von fremdländischen Fürsten". Die in Apk 13 begegnenden κέρατα δέκα deutet Brun allerdings Dan 7,7.24 entsprechend als „Herrscher des römischen Reiches selbst [...] d.h. mit dem Diadem bekleidete römische Kaiser".

[300] Vgl. Dan 7,6.12[?]LXX; 7,6.12[?]Theod.

[301] Vgl. hierzu Apk, 695f: „The beast expressing his authority through speech for ‚forty-two months,' that is, three and a half years, is a collective allusion to Dan. 7:6,8,11,20, and 25. The beast's speech refers to his hubris in exalting himself above God and in demanding worship above everything else (cf. [Apk] 13:3b–4; Dan. 7:25; 8:10–11; 11:36) and his activity of deception. [...] The allusions to Daniel 7 and 11 also highlight not only self-acclamation but also deception (cf. Dan. 8:10–11, 23–25). [...] Likewise [d.h. den Aussagen Dan 7,25 entsprechend] Dan. 11:32, 36 states, ‚by smooth words he will turn to godlessness those who act wickedly' (MT; Theod. interprets the ‚smooth words' of 11:32 as ‚deceitful'); ‚the king will speak great swelling words' (Dan. 7:25 Theod.)". In diesem Zusammenhang verweist Beale insbesondere auf die textliche Parallele von Dan 7,6.8LXX: γλῶσσα ἐδόθη αὐτῷ [...] στόμα λαλοῦν μεγάλα zu Apk 13,5: ἐδόθη αὐτῷ στόμα λαλοῦν μεγάλα. In Apk 13,6 sieht Beale ebenfalls Dan 7,25; 8,10–13.25 und 11,36 aufgenommen: „Dan. 7:25 is referred to again in v 6a to describe the effect of the beast's authorization [...] Both Dan. 7:25 and Revelation 13 speak of an eschatological fiend who speaks out against God, equates himself with God (implicitly in [Apk] 13:4, 6), and persecutes the saints, which is likewise the case in Dan. 8:10, 25 and 11:36 (cf. Dan. 8:11, 13; [...]). [...] τὴν σκηνὴν αὐτοῦ (‚his tabernacle') and τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας (‚those tabernacling in heaven') recall respectively the ‚sanctuary' and the heavenly ‚host' in Dan. 8:10–13: the end-time tyrant ‚caused some of the host [of heaven] and some of the stars to fall to the earth,' and ‚magnified himself to be equal with the Prince of the host and [...] overthrew the place of his sanctuary' (Dan. 8:11). [...] That John has Dan. 8:10–13 in mind is natural since he has referred to the same text in the previous chapter [d.h. Apk 12]" (696f).

[302] Vgl. hierzu etwa Apk, 695: „[...] an authorization clause (the repeated ἐδόθη αὐτῷ [‚it was given to him'] in Rev. 13:5 and Dan. 7:6, 14 LXX; cf. 7:25 Theod.), [...]"; vgl. auch 700: „The use of ἐδοθή αὐτῷ ἐξουσία [...] in Rev. 13:5b occurs as part of a combined allusion to Dan. 7:6, 14".

Formulierung begegnet in Apk 13,5 zweimal, einmal in Verbindung mit dem Substantiv ἐξουσία –, die Zeitangabe „42 Monate“ aus Dan 7,25.[303]

Die Parallelität der Formulierung στόμα λαλοῦν μεγάλα in Apk 13,5 und Dan 7,8 läßt die Annahme sehr wahrscheinlich erscheinen, daß der Apokalyptiker bei der Abfassung von Apk 13,5a auf die entsprechende Passage in Dan 7,8 zurückgegriffen hat. Bemerkenswert ist aber, daß der Begriff βλασφημία, mit welchem der Apokalyptiker in Apk 13,5a die aus Dan 7,8 übernommene Formulierung ergänzt und hier und in Apk 13,6 das Handeln des ersten θηρίον beschreibt, in den entsprechenden Textstellen aus Dan und insbesondere auch in den verschiedenen Textfassungen von Dan 7,25 nicht belegt ist[304] und aus der Darstellung in diesem Vers allenfalls auf Umwegen erschlossen werden kann.[305] Weitaus näherliegend ist angesichts dieses Befundes die Annahme, daß der Apokalyptiker diesen im AT durchaus häufig belegten Begriff[306] aus einer anderen Belegstelle als Dan 7,25 übernommen hat, was wiederum den kreativen, möglicherweise durch die Umstände der Abfassung der Apk bedingten Umgang des Apokalyptikers mit der ihm zur Verfügung stehenden Überlieferung zeigt. Damit ist zugleich aber auch bestätigt, daß dieser bei der Abfassung von Apk 13,1–8 nicht nur auf Dan bzw. auf Dan 7, sondern auch auf andere Traditionen Bezug genommen hat.

Sowohl der Gebrauch des Passivum (Divinum) ἐδόθη als auch die Verbindung des Terminus ἐξουσία mit dem Verbum δίδωμι sind in der LXX so häufig belegt,[307]

---

[303] Vgl. hierzu Apk, 695: „That the ‚forty-two months‘ is based on Dan. 7:25b (and Dan. 12:7) is evident from its close association with other allusions to Daniel and the clear allusions to the Danielic time period in Rev. 12:6, 14b and earlier in 11:2–3“.

[304] Vgl. hierzu Dan 7,25LXX: καὶ ῥήματα εἰς τὸν ὕψιστον λαλήσει καὶ τοὺς ἁγίους τοῦ ὑψίστου κατατρίψει, nach der Überlieferung Theodotions: καὶ λόγους πρὸς τὸν ὕψιστον λαλήσει καὶ τοὺς ἁγίους ὑψίστου παλαιώσει, und nach der des masoretischen Textes: ומלין לצד (עליא) [עלאה] ימלל ולקדישי עליונין יבלא. Die von Beale für Dan 7,25 vorgeschlagene Übersetzung: „Dan. 7:25 reads, ‚and he will speak words against the Most High and will deceive the saints of the most High‘“ (Apk, 696), mit welcher er den Aspket der βλασφημία in diesen Vers hineinlesen möchte (vgl. Apk, 696: „Calling the speech ‚blasphemy‘ enhances the idea of deception, since blasphemy involves slandering or defaming the name of the true God“) wird durch keinen der drei überlieferten Texte gedeckt. Liddell/Scott, Lexicon, s.v. κατατρίβω, 917f geben für dieses Verbum in Bezug auf Personen die Bedeutungen „wear out, exhaust“ (918) und s.v. παλαίω, 1290 für dieses Verbum c.acc. die Bedeutung „overcome“ an. Köhler/Baumgartner, Lexicon, s.v. בלא, 1057 übersetzen dieses Verbum unter Verweis auf Dan 7,25 mit „aufreiben *wear out*“. Im Gegensatz zu der von G.K. Beale vorgeschlagenen Übersetzung bieten die hier aufgewiesenen Bedeutungen der jeweiligen Verben m.E. keinerlei Spielraum für den Versuch, in Dan 7,25a den Aspekt der βλασφημία hineinzuinterpretieren. Vgl. hierzu auch die Übersetzung Plögers, Dan, 103: „Und Worte wird er gegen den Höchsten reden und sich an den Heiligen des Höchsten vergehen [...]“.

[305] So Plöger, Dan, 117, dessen Kommentar zu Dan 7,25 den Umweg deutlich erkennen läßt: „Sein [d.h. des seleukidischen Königs] bereits in der Vision (V. 8) und in der Erweiterung (V. 20) erwähntes Großsprechertum wird in V. 25, gegen Gott gerichtet, als Lästerung verstanden und wendet sich damit auch gegen die Heiligen des Höchsten“.

[306] Der Begriff βλασφημία κτλ. ist belegt in 2Kön 19,4.6.22; Tob 1,18S (zweimal); 1Makk 2,6; 2Makk 8,4; 9,28; 10,4.34.35.36; 12,14; 15,24; Sap 1,6; Sir 3,16; Jes 52,5; 66,3; Ez 35,12; Dan 3,96 und Bel 8Theod.

[307] Vgl. etwa Jes 9,5; Jer 13,20; Sap 6,3; 7,7 und Sir 37,21; vgl. zur Verbindung des Verbums δίδωμι mit dem Terminus ἐξουσία etwa Sir 17,2 und 1Makk 1,13 (diese Stelle belegt zudem die

daß der Apokalyptiker die entsprechenden in Apk 13,5 vorliegenden Formulierungen sicherlich auch ohne unmittelbaren Bezug auf Dan 7,6.14 kannte bzw. bilden konnte.[308] Da in Apk 13,5 zweimal die Konstruktion ἐδόθη + Dativobjekt αὐτῷ + Subjekt (στόμα bzw. ἐξουσία) + Infinitiv des Zwecks[309] (λαλοῦν bzw. ποιῆσαι) begegnet, während in Dan 7,6.14 dieser Infinitiv jeweils fehlt, zeigt sich selbst unter der Voraussetzung, daß der Apokalyptiker sich bei der Abfassung von Apk 13,5 an Dan 7,6.14; 7,25Theod angelehnt hat, daß er an dieser Stelle eigenständig formuliert hat.

Der ebenso schöpferische wie eigenständige Umgang des Apokalyptikers mit den ihm in Dan 7 begegnenden Motiven wird darüber hinaus deutlich in der Konkretion bzw. Präzisierung der zunächst sogar hinsichtlich der Anzahl der angegebenen Zeitspannen unpräzisen[310] Zeitangabe עַד־עִדָּן וְעִדָּנִין וּפְלַג עִדָּן, ἕως καιροῦ καὶ καιρῶν καὶ ἕως ἡμίσους καιροῦ Dan 7,25 auf 42 Monate. Bei der Angabe der 42 Monate als des Zeitraums, in welchem das erste θηρίον gotteslästerliche Reden führen darf, hat der Verfasser der Apk die sich ihm in Dan 7,25 bietende Zeitangabe zunächst interpretiert und dann mit Hilfe eines ihm vorliegenden Kalenders präzisiert. Das belegt deutlich seine eigenständige Verarbeitung dieser Zeitangabe.

Ob der Apokalyptiker mit der Formulierung βλασφημῆσαι τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ, τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας Apk 13,6 nun tatsächlich auf Dan 8,10–13 Bezug genommen hat, muß als fraglich gelten, da weder in Dan 8,10–13LXX noch in Dan 8,10–13Theod der Begriff βλασφημία κτλ. oder der Begriff σκηνή fallen.[311] Weitaus näher liegt die Annahme, daß der Apokalyptiker zumindest bei der Aufnahme der beiden Begriffe auf andere in der LXX überlieferte Traditionen, bei der Aufnahme des Begriffs σκηνή[312] etwa auf die v.a. im Buch Exodus be-

---

auch in Apk 13,5b vorliegende Verbindung des Terminus ἐξουσία mit dem Infinitiv des Verbums ποιέω), darüber hinaus vgl. Sir 30,11; 45,17 und 1Makk 10,6 und im NT Mt 10,1; 21,23; Mk 6,7; 11,28; Lk 9,1; Joh 1,12; 5,27; 17,2.

[308] Vgl. hierzu Mt 28,18; ob hier eine Abhängigkeit von Dan 7,14 vorliegt, wie Beale vermutet (Apk, 700: „[...] except Matt. 28:18, which also appears to allude to Dan 7:14"), muß angesichts der Unterschiedlichkeit der Formulierungen zumindest fraglich bleiben. Vgl. etwa Vögtle, Anliegen, 253: „Trotzdem erscheint mir die Frage nicht ungeziemend, ob die Vision Dan 7,13f als Ausgangspunkt der Erklärung von Mt 28,18ff wirklich zu leisten vermag, was ihr nun schon gemeinplatzartig zugeschrieben wird, oder ob sich etwa ein anderer Ausgangspunkt anbietet, der eine mühelosere und den Intentionen des Evangeliums sicherlich nicht weniger gemäße Erklärung des Vollmachtswortes V. 18 und damit der ganzen Wortfolge ermöglicht"; ähnlich auch Gnilka, Mt II, 507: „Es gibt einen exegetischen Streit darüber, ob die Formulierung [Mt 28,18] sich an Dn 7,14 anlehnt und ob dann die Vollmachtsübertragung eine Äußerung der mt Menschensohn-Christologie ist".

[309] Vgl. hierzu Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 390, 316 mit besonderem Verweis auf den Infinitiv des Zwecks bei dem Verbum δίδωμι.

[310] Vgl. hierzu Stahl, Eingrenzung, 482 mit Verweis auf Lebram, Dan, 87: „Normalerweise wird der zweite Begriff dieser Dreiergruppe [d.h. וְעִדָּנִין bzw. καιρῶν] als Dual gedeutet und damit der Eindruck erweckt, als rede der Text von dreieinhalb Zeiteinheiten – die dann natürlich noch genau bestimmt werden müßten. [...] Ich möchte hier festhalten, daß diese vielleicht von der Dreiergruppierung in Dan 5,25 her beeinflußte Aussage gerade durch ‚geheimnisvolle Undeutlichkeit präzises Rechnen' verhindern will".

[311] Zu βλασφημία κτλ. vgl. oben 199. Der Begriff σκηνή begegnet zwar in Dan 11,45, aber dort nicht im Sinne von σκηνὴ τοῦ ὑψίστου bzw. θεοῦ, sondern als σκηνὴ τοῦ βασιλέως Αἰγύπτου.

[312] Zu den alttestamentlichen Belegen zu βλασφημία κτλ. vgl. oben 199, A. 306.

gegnende Tradition der σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου (v.a. Ex passim) zurückgegriffen hat. Das macht deutlich, daß der Apokalyptiker sich bei der Abfassung von Apk 13 keineswegs nur an Dan orientiert hat.

(c) In Apk 13,7f verarbeitete der Apokalyptiker nach Beale im Rahmen der Beschreibung des Krieges des ersten θηρίον, den es gegen die ἅγιοι führt (Apk 13,7a), zunächst Aussagen aus Dan 7,8bLXX.21,[313] daran anschließend, indem er die weltweite Herrschaft und die dem ersten θηρίον zuteil werdende weltweite Verehrung beschreibt (Apk 17,7b.8), Aussagen aus Dan 7,10.14.[314]

Da das Motiv eines Krieges mit den ἅγιοι in der LXX nur in Dan 7,8b.21 und innerhalb der Überlieferung nach Theodotion nur in Dan 7,21 geboten wird, legt sich durchaus die Annahme nahe, daß Apk 13,7a aus diesen Belegstellen hergeleitet worden ist. Dabei ist allerdings die infinitivische Formulierung ποιῆσαι πόλεμον nicht und die Präspositionalverbindung πόλεμον μετὰ nur in Dan 7,21Theod belegt, was wiederum zeigt, daß der Apokalyptiker an dieser Stelle zumindest eigenständig formuliert hat.

Daß zwischen Apk 13,7f und Dan 7,10.14 inhaltliche Berührungspunkte bestehen, ist sicherlich zutreffend. Aber die in der Gegenüberstellung von Dan 7,14aLXX; 7,14aTheod und Apk 13,7b.8a deutlich werdenden Formulierungsunterschiede zeigen bereits, daß der Apokalyptiker auch an dieser Stelle mit dem ihm überlieferten Material eigenständig umgegangen ist:

[313] Vgl. Apk, 698: „ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς [...] is based on Dan 7:8b(LXX), 21".

[314] Vgl. Apk, 699: „That Dan. 7:14 should again be alluded to is natural since the context of Daniel 7 has served as the controlling pattern of John's thought so far in 13:1–7a, and part of this pattern continues to be reflected in vv 7b–8: (1) the granting of sovereign authority (Dan. 7:14a), (2) over everyone on earth who will offer worship (Dan. 7:14b), (3) all of which is directly associated with a cosmic ‚book' (Dan. 7:10b)". Hier weist Beale insbesondere Dan 7,14bLXX als Parallele zu Apk 13,7b.8a aus (699).

Dan 7,14bLXX	Dan 7,14bTheod	Apk 13,7b.8a
καὶ ἐδόθη	καὶ ἐδόθη	καὶ ἐδόθη
ἐξουσία	ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία	ἐξουσία
		ἐπὶ πᾶσαν φυλὴν καὶ λαὸν καὶ γλῶσσαν καὶ ἔθνος.
καὶ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γένη καὶ πᾶσα δόξα	καὶ πάντες οἱ λαοί, φυλαί, γλῶσσαι	
		καὶ προσκυνήσουσιν
αὐτῷ	αὐτῷ	αὐτὸν
λατρεύουσα	δουλεύσουσιν	πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς.

Im Unterschied zu Apk 13,8a fehlt aber in Dan 7,14a das Motiv der dem ersten θηρίον zuteil werdenden προσκύνησις. Daher läßt sich nicht mehr klären, ob der Apokalyptiker das Verbum προσκύνεω und v.a. auch das dahinter stehende Motiv als Übersetzung des Verbums פלח aus dem masoretischen Text,[315] aus anderen Passagen des Dan wie Dan 3[316].6[317] oder auch aus anderen Belegen für dieses Verbum in anderen in der LXX zusammengefaßten Schriften hergeleitet hat. Entscheidend ist, daß er den Textzusammenhang Apk 13,8a durch die von Dan 7,14bLXX/Theod abweichende Aufnahme des Motivs der προσκύνησις[318] in den Kontext der kultisch-religiösen Verehrung des amtierenden Herrschers gestellt[319] und insofern neu akzentuiert hat. Darüber hinaus ist bemerkenswert, daß der Apokalyptiker die Vollmacht und die Verehrung, die in Dan 7,14a dem υἱὸς ἀνθρώπου zugeeignet bzw. zuteil werden, in Apk 13,7b.8a dem ersten

[315] Diese Möglichkeit erwägt Beale, Apk, 701: „In Dan 7:14b λατρεύω [...] and δουλεύω [...] are renderings of Hebrew *pēlah* [...] which John may also have be translating with προσκυνέω".

[316] Vgl. hierzu Beale, Apk, 699: „The use of προσκυνέω [...] may reflect either λατρεύω [...] or δουλεύω [...] although it could also be inspired by the use of προσκυνέω in Dan. 3:7, where Nebuchadnezzar commands all people to worship the image that he has erected".

[317] Vgl. hierzu Beale, Apk, 701: „προσκύνεω also occurs in Dan. 6:26–28 LXX in phraseology that bears even closer likeness to Dan. 7:14 and Rev. 13:7b–8a than does Dan. 3:7".

[318] Zur insbesondere auch zur Zeit des Apokalyptikers belegten Verbindung des Motivs der προσκύνησις mit der kultisch-religiösen Herrscherverehrung vgl. oben 145f.

[319] Dies gilt insbesondere dann, wenn die Annahme, der Apokalyptiker habe das Verbum προσκυνέω Apk 13,8 aus Dan 3,7 hergeleitet (vgl. hierzu oben A. 316), zutreffen sollte.

θηρίον, also dem Widersacher Gottes, zuschreibt. Dabei hat er Apk 13,7b deutlich als Parallele zu dem Apk 5,9b beschriebenen Tun des ἀρνίον Christus formuliert: ἠγόρασας τῷ θεῷ ἐν τῷ αἵματί σου ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους.[320] Offensichtlich beabsichtigt der Apokalyptiker, das erste θηρίον und das ἀρνίον Christus in einen unmittelbaren Gegensatz zueinander zu stellen.[321]

Angesichts der nun doch erheblichen Akzentunterschiede ist die Annahme, daß der Apokalyptiker das Motiv des Eingeschriebenseins in das βιβλίον τῆς ζωῆς aus Dan 7,10 hergeleitet hat,[322] m.E. unwahrscheinlich. Eine Verarbeitung dieses Verses scheint eher in Apk 20,12 vorzuliegen. Hier wie in Dan 7,10 begegnet das Motiv der βίβλοι/βιβλίοι im Gerichtskontext. Als Belege für das Motiv des Eingeschriebenseins in das βιβλίον τῆς ζωῆς Apk 13,8 sind hingegen Dan 12,1 und insbesondere auch Ps 68,29LXX und JosAs 15,4 wahrscheinlich zu machen.[323] Dies zeigt wiederum, daß der Apokalyptiker bei der Abfassung von Apk 13 durchaus nicht nur auf Dan 7 oder auf Dan insgesamt zurückgegriffen hat.

Angesichts der in der Darstellung des äußeren Erscheinungsbildes und des Wirkens des ersten θηρίον Apk 13,1–7.8 aufweisbaren zahlreichen Anklänge an die Beschreibung der vier θηρία in Dan 7 ist nicht von der Hand zu weisen, daß der Apokalyptiker sich bei der Abfassung dieses Textabschnitts an Dan 7 orientiert hat. Dem Verlauf seiner Vorlage Dan 7 durchaus entsprechend konzipierte er in Apk 13,1–3a das erste θηρίον zunächst als Verkörperung des zur Zeit der Abfassung der Apk die Welt beherrschenden *imperium Romanum*, wobei das römische Reich hier als Synthese der vier in Dan 7 dargestellten Weltreiche begegnet, um dessen Gestalt von Apk 13,3b an dann auf die individuelle Person des amtierenden Regenten zuzuspitzen.[324] Allerdings verwendete er dabei das überlieferte Material in freier und schöpferischer Form,[325] wohl um es den historischen Gegebenheiten, auf die er in Apk 13 Bezug nimmt,[326] und seinen auf diese bezogenen Intentionen anzupassen.[327]

---

[320] Vgl. hierzu etwa Bousset, Apk, 364.

[321] Zu dieser Kontrastierung im Rahmen der Aufnahme des Mythos vom *Nero redux* bzw. *redivivus* vgl. unten 206ff.

[322] So Beale, Apk, 701: „Since the context of Daniel 7 has been in mind, it is not surprising that now the ‚book' of Dan. 7:10 should come into focus".

[323] Weitere Belege für dieses Motiv liegen vor in Herm. Vis. I 3,2f und Phil 4,3. Auch Beale, Apk, 701 räumt ein: „But Dan. 7:10 has triggered an association with the books in Dan. 12:1–2Theod. [(genauso aber auch Dan 12,1fLXX)] and then Ps. 68(69):29 LXX: the wording is closer to these latter two texts".

[324] Vgl. hierzu oben 157f.

[325] Vgl. hierzu Giesen, Apk, 302, der im Blick auf Apk 13,1f feststellt, daß der Apokalyptiker hier „Dan 7,1–7 schöpferisch aufnimmt". Dabei verweist Giesen auf Beale, Use, 230f.

[326] Zu der Annahme, daß es sich bei der Darstellung in Apk 13 um ein *vaticinium ex eventu*, also um die nachträglich in die Form der Weissagung gekleidete Darstellung der historischen Gegebenheiten zur Zeit der Abfassung der Apk handelt, vgl. etwa oben 115ff.188f.

[327] Vgl. hierzu Bauckham, Climax, 83f: „This confirms other indications that the writers of apocalypses, Jewish and Christian, customarily incorporated preexisting items or blocks of traditio-

Die in Apk 13,1–7.8 konstatierte Zuspitzung der Figur des ersten θηρίον auf einen römischen Kaiser entspricht dem Verlauf der Darstellung von Dan 7 insoweit, als in Dan 7,1–7 zunächst von den vier θηρία als von vier aufeinanderfolgenden Weltreichen die Rede ist. Mit Dan 7,7 verengt sich der Fokus auf einzelne Herrscher des chronologisch letzten dieser Weltreiche, von Dan 7,8 an geht es nur noch um einen, den letzten βασιλεύς dieses letzten Weltreiches. Im Unterschied zu Apk 13,1–7.8 wird aber dieser letzte Herrscher nicht mit dem vierten Weltreich identifiziert, wird also nicht mit dem vierten θηρίον ineins gesetzt,[328] sondern bleibt als elftes Horn von ihm unterschieden.

Die Apk 13 vorliegende Darstellung der beiden θηρία läßt im Vergleich zu der Darstellung der vier θηρία in Dan 7 aber doch auch deutliche konzeptionelle Unterschiede erkennen: Während die vier danielischen θηρία vier chronologisch aufeinander folgende Weltreiche symbolisieren, die sämtlich dem Meer entsteigen,[329] stehen in Apk 13 zwei θηρία unterschiedlicher Herkunft, die im Rahmen der eschatologischen Endereignisse zeitlich eben nicht nach-, sondern neben- und miteinander auftreten,[330] im Mittelpunkt. Dieser Befund legt die Annahme nahe, daß der Apokalyptiker sich bei der Konzeption von Apk 13 insgesamt an der Überlieferung von den beiden Tieren Leviathan und Behemoth orientiert, im Rahmen der Konzeption des ersten dieser beiden Apk 13 beschriebenen θηρία, wie sie in Apk 13,1–3a.3b–7.8 vorliegt, aber auf die Dan 7 verarbeitete Tradition von den vier θηρία als den Verkörperungen von vier unterschiedlichen Weltreichen zurückgegriffen hat.

Daß der Apokalyptiker sich bei der Abfassung von Apk 13 auch an anderen Texten als an Dan bzw. Dan 7 orientiert hat, belegt positiv etwa Apk 13,4b. Die hier vorliegende, auf das erste θηρίον bezogene Formulierung τίς ὅμοιος τῷ θηρίῳ begegnet ähnlich in Hi 41,25 im Zusammenhang mit der Darstellung des Leviathan: οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἐπὶ τῆς γῆς ὅμοιον αὐτῷ.[331] Dies ist insbesondere deshalb interessant, weil es die Annahme, daß der Apokalyptiker Apk 13 in Anlehnung an die Tradition zu den beiden Tieren Leviathan und Behemoth konzipiert hat,[332] zu stützen vermag.[333] Im Blick auf die Formulierung von Apk 13,10 bestätigt G.K. Beale, daß der Apokalyptiker hier auf Jer 15,2; 43,11 zurückgegriffen hat.[334]

---

nal material. Such traditions might be reproduced very conservatively [...] or they might be adapted in highly creative ways to the author's own purposes (as is usually the case in the Apocalypse of John [!])".

[328] Vgl. hierzu etwa oben 120f.

[329] Vgl. hierzu die Darstellung Dan 7,2–7.8 und die Deutung Dan 7,17[!].23–26; vgl. auch Lebram, Dan, 91: „Der Gedankengang ist klar: Zunächst wird der Rahmen gezeigt, in dem die zu erwartende Geschichte ablaufen soll: nach der Herrschaft von vier Weltreichen werden die Heiligen des Höchsten die Weltherrschaft empfangen".

[330] Vgl. hierzu Apk 13,12.14 und oben 146f.

[331] So Lohmeyer, Apk, 112.

[332] Vgl. hierzu oben 192f.

[333] Zu weiteren Belegen, die Apk 13,4b als ironische Aufnahme der auf Gott bezogenen Allmachtsformeln erscheinen lassen, vgl. Beale, Apk, 694.

[334] Vgl. Apk, 704: „This [d.h. Apk 13,10] is a paraphrase combining Jer. 15:2 and 43:11".

Bei der Ausgestaltung der Beschreibung des Auftretens und Handelns des zweiten θηρίον hat der Apokalyptiker bis auf einige mögliche Anklänge an einzelne Formulierungen und Motive nicht auf die Darstellung des Dan bzw. auf in dieser Darstellung enthaltene Konzeptionen zurückgegriffen. Bemerkenswert ist, daß sich in der Darstellung Apk 13,11–17 keinerlei Rückgriff auf Dan 7 erkennen läßt. Dies vermag die oben vorgelegte These zu bestätigen, daß der Apokalyptiker sich bei der Abfassung von Apk 13,1–7.8 durchaus an der ihm vorliegenden Überlieferung von Dan 7, bei der Abfassung von Apk 13 insgesamt aber an der bereits Hi 40,15–24; 40,25–41,26 belegten Tradition der beiden Tiere Behemoth und Leviathan orientiert hat.

Zunächst sieht G.K. Beale in dem Motiv der κέρατα δύο des zweiten θηρίον Apk 13,11 einen Anklang an die Beschreibung des Widders in Dan 8,3, so wie sie der masoretische Text überliefert.[335] Die im MT vorliegende Beschreibung עֹלָה בָּאַחֲרֹנָה וְלוֹ קְרָנַיִם וְהַקְּרָנַיִם גְּבֹהוֹת וְהָאַחַת גְּבֹהָה מִן־הַשֵּׁנִית וְהַגְּבֹהָה zeigt jedoch, daß sich das Motiv der κέρατα δύο Apk 13,11 mit den Dan 8,3MT erwähnten קְרָנַיִם und v.a. mit deren weiterer inhaltlicher Charakterisierung nur sehr vage berührt, so daß die Annahme der Herleitung dieses Motivs aus Dan 8,3MT zwar denkbar, aber kaum naheliegend, geschweige denn mit Notwendigkeit nachweisbar ist.[336]

Ähnliches gilt im Blick auf die Formulierung καὶ ποιεῖ σημεῖα μεγάλα Apk 13,13, in welcher Beale einen Bezug auf Dan 4,37aLXX: ποιῆσαι σημεῖα καὶ θαυμάσια μεγάλα bzw. Dan 4,2; 6,28Theod.: τὰ σημεῖα καὶ τὰ τέρατα, ἃ ἐποίησεν μετ' ἐμοῦ ὁ θεός ὁ ὕψιστος bzw. καὶ ποιεῖ σημεῖα καὶ τέρατα ἐν οὐρανῷ sieht. Da diese drei Belegstellen jeweils mehr Textmaterial als die entsprechende Formulierung Apk 13,13 bieten, muß die Annahme einer Herleitung dieses Verses aus Dan 4,37aLXX bzw. 4,2; 6,28Theod zumindest fraglich erscheinen.

In gleicher Weise läßt sich zwar mit Beale eine Analogie des in der Formulierung καὶ πλανᾷ τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς κτλ. Apk 13,14 ausgedrückten Verführungsmotivs zu den auf den Betrug des Volkes Israel zielenden Ausführungen Dan 8,25; 11,32MT konstatieren.[337] Aber der Versuch, diese Analogie mit der

---

[335] Vgl. Apk, 707: „Just as the first beast was described with attributes of the beasts of Daniel 7, so the description of the second beast as having ‚two horns like a lamb' is from Dan. 8:3 MT: ‚a ram that had two horns' (cf. also Dan. 7:7LXX: εἶχε δὲ κέρατα [‚he had horns'])", wiewohl der Text der LXX und auch die Überlieferung nach Theodotion nichts über die Anzahl der Hörner sagen.

[336] Die weitergehenden Vermutungen Beales: „The ram with horns in Dan. 8:3 probably represents the Medo-Persian Empire (the second kingdom of Daniel 7). Therefore, the horned beast of the fourth kingdom of Daniel 7 and the horned ram of the second kingdom of Daniel 8 respectively were models for John's first and second beasts in Revelation" (Apk, 708) bleiben m.E. gänzlich unbeweisbar. Hinzu kommt, daß sich über diesen von Beale angenommenen Anklang hinaus in Apk 13,11–18 keine weiteren Bezüge auf Dan 8 feststellen lassen (vgl. hierzu unten den weiteren Verlauf der Darstellung).

[337] Vgl. hierzu Apk, 710: „In the light of the influence from Daniel in [Apk 13] vv 1–11, the beast ‚who deceives' in v 14a may be an echo of the end-time king who ‚causes deceit to succeed by his influence' (Dan. 8:25 MT) and ‚by smooth words will turn to godlessness those who act wickedly' (Dan. 11:32 MT)".

Annahme zu erklären, daß der Apokalyptiker bei der Abfassung Apk 13,14 die Darstellungen Dan 8,25; 11,32MT konkret vor Augen hatte, läßt sich zunächst angesichts der Unterschiede in den jeweiligen Formulierungen[338] nicht belegen. Darüber hinaus ist genauso gut denkbar, daß der Apokalyptiker dieses Verführungsmotiv, das zur Zeit der Abfassung der Apk allgemein verbreitet gewesen ist, aus anderem Traditionsmaterial hergeleitet[339] oder aber auch, motiviert durch die Situation zur Zeit der Abfassung der Apk, auf die er sich u.a. hier in Apk 13,14 bezieht,[340] selbst geschaffen hat.

Auf der Basis der von G.K. Beale vertretenen Annahme der Herleitung des Motivs der Tötung derjenigen, die die Anbetung der εἰκὼν τοῦ θηρίου verweigern (Apk 13,15c), aus der Dan 3,6.11.15 geschilderten entsprechenden Verordnung Nebukadnezars[341] läßt sich nicht erklären, warum der Apokalyptiker die in diesem Falle zu gewärtigende Todesart, die in Dan 3,6.11.15 präzise angegeben wird,[342] nicht nennt. Unter der Voraussetzung der Richtigkeit der Annahme Beales vermag Apk 13,15c zumindest wiederum zu belegen, daß der Apokalyptiker mit der ihm vorliegenden Überlieferung frei umgegangen ist und sie offensichtlich den zur Zeit der Abfassung der Apk virulenten Umständen angepaßt hat. Sollte in Apk 13,15c hingegen eine Reminiszenz etwa an 1Makk 1,50 vorliegen, bestätigte Apk 13,15c die bereits oben gewonnene Erkenntnis,[343] daß der Apokalyptiker bei der Abfassung von Apk 13 nicht nur auf Dan 7 bzw. Dan insgesamt zurückgegriffen hat.

1.2.3 Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Bezüge auf den Mythos vom Nero redux *bzw.* redivivus

Im Anschluß an J.J. Collins unterscheidet L. Kreitzer innerhalb der Entwicklungsgeschichte der *Nero redux-* bzw. *redivivus-*Tradition drei Stufen: (a) die in paganem, aber auch in jüdischem Umfeld virulente Erwartung,[344] daß Nero, der sich 68 n.Chr. nicht selbst getötet hat, sondern nach Osten zu den Parthern geflohen ist, mit Hilfe parthischer Truppen als *Nero redux* den

[338] Der m.E. bereits entscheidende Unterschied zu Dan 8,25; 11,32MT besteht darin, daß das Verführungsmotiv in Apk 13,14 nicht substantivisch, sondern verbal ausgedrückt wird. Vgl. Dan 8,25: וְהִצְלִיחַ מִרְמָה בְּיָדוֹ bzw. Dan 11,32: וּמַרְשִׁיעֵי בְרִית יַחֲנִיף בַּחֲלַקּוֹת.

[339] Zum Verführungsmotiv in der alttestamentlichen Überlieferung vgl. etwa Jer 23,13 bzw. Ez 13,10, beide mit dem entsprechenden Verbum πλανάω, im NT etwa 1Thess 5,3, Gal 1,6–9 und Mk 13,21–23/Mt 24,23–25.

[340] Vgl. hierzu etwa Böcher, Vaticinium, 25.

[341] Vgl. Apk, 711: „The description of the beast killing those who do not ‚worship the image' is inspired by Nebuchadnezzar's command in Daniel 3 that all should worship his image or be killed".

[342] Vgl. hierzu Dan 3,6LXX, Dan 3,6Theod und Dan 3,6MT; vgl. entsprechend auch Dan 3,11.15.

[343] Vgl. hierzu etwa oben 193ff passim.

[344] Zur Entstehung dieser Erwartung vermerkt Collins, Oracles, 80: „The legend that Nero would return and conquer Rome was widespread in the Roman world, especially in the east. It seems to have arisen from the vague circumstances of his death. In his last days, Nero had wavered between suicide and flight. He had ordered that a boat be prepared for him at Ostia, and had spoken to some of flight to Parthia".

Kaiserthron wieder zurückerobern wird,[345] (b) die Neuakzentuierung dieser Neroerwartung hin zu der Anschauung Neros als eines in der Endzeit auftretenden Widersachers Gottes mit dämonischen Zügen,[346] wobei die für diese Entwicklungsstufe des Mythos angeführten Belege den Tod des Kaisers nicht notwendig voraussetzen,[347] und (c) die vollständige Mythisierung der Person des Nero und dessen Identifikation mit Beliar, dem endzeitlichen Widersacher Gottes.[348] Erst diese letzte Entwicklungsstufe impliziert als inhaltliche Voraussetzung den bereits eingetretenen Tod des Herrschers,[349] der allerdings in AscJes 4,1f, dem einzig sicheren Beleg für die vollständige Mythisierung der Person des Nero im Rahmen der dritten Stufe der Ent-

---

[345] Vgl. Hadrian, 97: „Basically [J.J.] Collins suggests three stages of development of the Nero *redivivus* myth [...] 1. Pagan expectations about the historical return of Nero". Neben paganen Quellen verweist Kreitzer auch auf die jüdischen Belege Sib IV 115–124.137–139 und V 28–34 (zu den Texten vgl. oben 48ff). U.B. Müller, Apk, 298 zufolge hat „diese Volkserwartung auch jüdische Kreise erfaßt, greifbar im 4. und 5. Buch der OrSib. Hier ist der antirömische Haß besonders deutlich". In diesen jüdischen Kreisen hat „die Nerosage [...] deutlich die Form, wie sie auch in heidnischen Kreisen des Ostens entfaltet wurde – als Ausdruck antirömischer Propaganda, die eine Wiederherstellung des Reichtums erwartete, den Rom einst dem Osten [...] geraubt hatte".

[346] Vgl. Hadrian, 97: „2. Quasi-mythological expectations based on pagan legends of Nero's return but assimilated to Jewish apocalyptic forms". Als Belege hierzu verweist Kreitzer insbesondere auf Sib V 93–110.137–161.214–227.361–380 (zu den Texten vgl. oben 48ff). Ähnlich auch U.B. Müller, Apk, 298: „Im 5. Buch der OrSib liegt eine Umprägung [...] [der] ursprünglichen Hoffnung vor; Nero verliert die Züge eines Retters für den Osten des Reiches und wird zum endzeitlichen Widersacher, der dämonische Züge annimmt".

[347] Vgl. hierzu die Analysen von U.B. Müller, Apk, 298f und Yarbro Collins, Combat Myth, 179–181.

[348] Vgl. hierzu Hadrian, 97: „3. Wholly mythological associations of Nero with Beliar, the eschatological adversary of God". In diesem Zusammenhang verweist Kreitzer als Belege auf AscJes 4,1f, Sib III 63–74 und Dio Cocceianus (Chrysostomos), *or.* XXI 10 (zu den Texten vgl. oben 14ff). Ob die beiden letztgenannten Texte diese dritte Stufe der Entwicklung des Mythos vom *Nero redux* bzw. *redivivus*, die unzweifelhaft den zuvor eingetretenen Tod des Kaisers voraussetzt, belegen können, muß m.E. dahingestellt bleiben. In *or.* XXI 10 berichtet Dio Cocceianus, daß zur Zeit der Abfassung seiner Rede (vgl. hierzu oben 15, A. 20) viele Menschen glauben, daß Nero noch lebt. Sowohl dies als auch die Tatsache, daß sich in *or.* XXI 10 kein Indiz für die Mythisierung der Person des Nero zeigt, lassen diesen Text als Beleg für die hier von Kreitzer skizzierte dritte Stufe der Entwicklung des Mythos vom *Nero redux* bzw. *redivivus* kaum geeignet erscheinen. Im Blick auf Sib III 63–74 gilt, daß die Interpretation dieser Passage zu umstritten ist, als daß sie als sicherer Beleg für die hier diskutierte dritte Entwicklungsstufe der *Nero redux*- bzw. *redivivus*-Tradition angeführt werden könnte (vgl. hierzu auch U.B. Müller, Apk, 299 und Rigaux, L'Antéchrist, 200). Zu dieser dritten Entwicklungsstufe vgl. auch U.B. Müller, Apk, 299: „Eine weitere Umformung der Nerosage liegt dort vor, wo Beliar, ‚der große Fürst, der Fürst dieser Welt' (d.h. der Teufel) mit dem wiederkommenden Nero identifiziert wird".

[349] Somit kann erst auf dieser Stufe der Entwicklung von der Überlieferung als Mythos vom *Nero redivivus* die Rede sein. In den beiden ersten Entwicklungsstufen wird die Person des Nero jeweils noch als *Nero redux* gefaßt. Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 298, der, dementsprechend, nur derjenigen Entwicklungsstufe, die den Tod Neros impliziert, die „Bezeichnung ‚Nero redivivus'" zubilligt.

wicklung des Mythos vom *Nero redux* bzw. *redivivus*,[350] nicht explizit erwähnt wird.[351]

Für die Annahme, daß der Apokalyptiker in Apk 13 den Mythos vom *Nero redux* bzw. *redivivus* aufgenommen und das erste θηρίον mit dieser Gestalt identifiziert hat,[352] sprechen folgende Gründe:[353] (a) Die Ausführungen des Apokalyptikers in 13,3.12.14, die auf eine durch einen Schwerthieb (Apk 13,14) verursachte tödliche Verwundung des ersten θηρίον und dessen wunderbare Wiederbelebung zielen, lassen sich gut mit den Nachrichten über den Selbstmord des römischen Kaisers[354] Nero und dessen insbe-

---

[350] Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 299 und Zahn, Apk, 491, der unter Verzicht auf den Beleg AscJes (vgl. 207, A. 348) feststellt: „Nach der Mitte des 2. Jahrhunderts konnte die Fabel von einer bevorstehenden Wiederkehr Neros nur in der Umgestaltung fortleben, daß es sich um eine Rückkehr desselben aus dem Totenreich handele. In der Tat finden wir sichere Zeugnisse für diesen Aberglauben erst bei Schriftstellern aus der Zeit nach Mitte des 3. Jahrhunderts".

[351] Im Blick auf AscJes 4,1f stelt U.B. Müller, Apk, 299 fest, daß in diesem Text „kein Hinweis auf das Erscheinen des Beliar-Nero aus der Unterwelt" begegnet. Allerdings berichtet AscJes 4,2 vom Herabsteigen des Beliar „aus seinem Firmament" (vgl. unten), d.h. von einem Platz außerhalb der sichtbaren Welt, der insoweit mit der Unterwelt als Herkunftsort vergleichbar ist.

[352] Diese Identifikation wird über Yarbro Collins, Combat Myth, 174–176 (vgl. hierzu unten 209, A. 358) hinaus gesehen etwa von Giesen, Apk, 304f; U.B. Müller, Apk, 250f; Bauckham, Climax, 384: „Although the emperor Nero is not named in Revelation, his name plays a key role in it", und Aune, Apk II, 737: „The healing of the mortal wound is probably an allusion to the legend of the return of Nero". Bestritten wird sie hingegen von Beale, Apk, 690, der an Minear, The Wounded Beast, 96–101 anknüpft. In seiner Argumentation verweist Beale im wesentlichen darauf, daß Nero nach Apk 13,3.12.14 durch einen Schwertstreich Gottes oder Christi verwundet worden ist, dem Mythos vom *Nero redux* bzw. *redivivus* zufolge aber durch einen selbst beigebrachten Dolchstoß (vgl. zur gesamten Argumentation Beales Apk, 690: „But narrowing the interpretation of [Apk] v 3 primarily to the fate and legend of Nero brings with it the problem that the legend of Nero's death and resurrection does not fit precisely the description in Revelation 13 and 17"). Der Argumentation Beales ist entgegenzuhalten, daß der Apokalyptiker sich bei seiner Verarbeitung des Mythos vom *Nero redux* bzw. *redivivus* sicherlich nicht sklavisch an das ihm vorliegende Traditionsmaterial gehalten hat, sondern dieses seinen Intentionen entsprechend bearbeitet hat (zu dieser Arbeitsweise des Apokalyptikers vgl. bereits oben 192), was, zumal angesichts der Tatsache, daß er in Apk 13 über diesen Mythos hinaus noch weiteres traditionelles Material verarbeitet hat (vgl. hierzu oben 192ff passim), sicherlich Neuakzentuierungen dieses Mythos mit sich bringen mußte. Vgl. zu dieser Problematik auch U.B. Müller, Apk, 250f: „Die Beziehung zu Nero scheitert [...] nicht an dem Einwand, Nero sei nicht durchs Schwert, sondern durch einen Dolchstoß aus eigener Hand gestorben [...] Es handelt sich hier um den Anklang an eine Legende, deren Wiedergabe außerdem apokalyptisch chiffriert ist".

[353] Gegen die These einer Rezeption des Mythos vom *Nero redux* bzw. *redivivus* in Apk 13.17 votieren etwa Ulland, Vision, 233–253 und Riemer, Tier, 72–74, für die Annahme einer Rezeption neuestens Klauck, Never Come Back, 278–289.

[354] Daß es sich bei den κεφαλαὶ ἑπτά Apk 13,1 bzw. der μία κεφαλή Apk 13,3 um römische Kaiser handeln muß, zeigt Yarbro Collins, Combat Myth, 174 mit Bezug auf Apk 17,9–11: „In ch. 17 the heads of the beast are explicitly identified as kings. One would expect then, that in ch. 13, where one of the heads is singled out for discussion, the heads should be similarly understood. Then the head which is *hōs esphagmenēn eis thanaton* (13:3) is most naturally to be taken as one of the Roman emperors".

sondere auch in der römischen Provinz *Asia* erwartetes[355] Wiederkommen in Einklang bringen.[356] (b) Die Lösung des Zahlenrätsels Apk 13,18 verweist auch[357] auf die Person des römischen Kaisers Nero.[358] (c) Die Aussagen des Apokalyptikers in Apk 17,16f über den Kampf des ersten θηρίον[359] und seiner Verbündeten gegen Rom entsprechen den etwa in Sib V 367–369 überlieferten Aussagen über das Handeln des *Nero redux* bzw. *redivivus*.[360]

Da der Apokalyptiker in seiner Darstellung Apk 13,3.12.14 darauf abhebt, daß das mit der Nerogestalt zu identifizierende erste θηρίον bereits tot

---

[355] Vgl. hierzu oben 14f und Prigent, Apk, 406: „We now know that in Asia Minor at the time of Revelation there was a general awareness of these strange legends that were circulating concernig the accursed emperor [d.h. Nero]".

[356] Vgl. hierzu schon Bousset, Apk, 361 im Blick auf Apk 13,3: „Das vorliegende Symbol kann nun eigentlich nur auf zwei der römischen Cäsaren gedeutet werden, auf Cäsar oder Nero, denn nur diese können als durch Schwertesschlag (πληγή, vgl. V. 14) hingemordet bezeichnet werden. [...] Aber bei dieser Annahme [d.h. Gaius Julius Caesar] erklärt sich das ‚ὡς' *ἐσφαγμένην nicht. Auch sieht man nicht ein, wie die Ermordung Cäsars den Apok.[alyptiker]* noch am Ende des ersten Jahrhunderts so hätte interessieren können, daß er den charakteristischen Zug in seiner Zeichnung des Tieres dieser Tatsache entlehnte. Daher ist [...] die Beziehung auf Nero hier anzuerkennen", 361 zu Apk 13,12: „Das zweite Tier wird eine ganz besondere Tätigkeit entfalten, wenn der Todesschlag des Tieres geheilt sein wird, d.h. unter Nero redivivus", und 361 zu Apk 13,14: „Deutlich wird die Einführung der göttlichen Verehrung des Nero redivivus geschildert". Ähnlich auch U.B. Müller, Apk, 250 zu Apk 13,3: „An welchen Kaiser denkt der Verfasser, wenn er dessen Schicksal als teuflische Nachahmung des geschlachteten Lammes bescheibt? In Frage kommen zunächst nur Cäsar und Nero, deren Ende am ehesten als ‚geschlachtet' bezeichnet werden kann. Bei näherem Zusehen entfällt Cäsar, da auf ihn der Zug von der Wiederbelebung nicht paßt", 253 zu Apk 13,12: „[...] da ja [Apk 13] Vers 12 vom Tier spricht, dessen (!) Todeswunde geheilt wurde. Für den Verfasser nimmt das Imperium immer mehr die Schreckensgestalt des in der Endzeit wiedererstehenden Nero an", und 254 zu Apk 13,14: „Im Kultbild soll die göttliche Macht des Kaisers greifbar und gegenwärtig sein, der die Züge des Nero redivivus annimmt, da auf seinen Tod und seine Wiederbelebung angespielt wird (Vers 14)".

[357] Vgl. hierzu oben 179ff und Prigent, Apk, 406: „We now know that in Asia Minor at the time of Revelation there was a general awareness of these strange legends that were circulating concerning the accursed emperor [d.h. Nero]".

[358] Vgl. hierzu Yarbro Collins, Combat Myth, 174: „The hypothesis that the wounded head refers to Nero is supported by the fact that the number of the beast in [Apk] 13:18 can be very plausibly explained as a reference to Nero".

[359] Die Identität des Apk 13,1–8 beschriebenen ersten θηρίον mit dem θηρίον, dessen Handeln in Apk 17,8–17 dargestellt wird, ergibt sich schon aufgrund der Parallelität der Beschreibungen des Äußeren des jeweiligen θηρίον in Apk 13,1 bzw. 17,7. Vgl. hierzu auch Yarbro Collins, Combat Myth, 170–172 und Giesen, Apk, 375: „Seine [d.h. des θηρίον] sieben Köpfe und zehn Hörner identifizieren es mit dem aus dem Meer aufsteigenden Tier in [Apk] 13,1–10".

[360] Vgl. hierzu Yarbro Collins, Combat Myth, 175: „In [Apk 17,] vs. 16 it is said that the beast and the ten horns (= kings) will hate the harlot, make her desolate and naked, devour her flesh, and burn her with fire. This prophecy is closely related to a Jewish Sibylline oracle describing what Nero would do on his return: He will immediately seize her because of whom he himself perished. And he shall destroy many men and great tyrants and shall burn all men as none other ever did (5:367–69). This passage also reflects the contemporary expectation that Nero would return to regain power in Rome and destroy his enemies". Vgl. hierzu ebenfalls die Ausführungen in Sib V 367–369.

gewesen und dann wiederbelebt worden ist,[361] impliziert die Apk 13,1 berichtete ἀνάβασις des ersten θηρίον dessen Heraufsteigen aus der Unterwelt, d.h. aus einem außerhalb der sichtbaren Welt liegenden Ort.[362] Somit ist davon auszugehen, daß er die Figur des wiederkehrenden Nero an dieser Stelle nicht mehr als *Nero redux*, sondern als *Nero redivivus* gefaßt hat.[363] Das bedeutet aber zugleich, daß die Form des Mythos vom *Nero redux* bzw. *redivivus*, so wie sie in Apk 13 erscheint, der dritten und letzten der oben beschriebenen[364] drei Entwicklungsstufen der *Nero redux*- bzw. *redivivus*-Tradition zuzurechnen und insofern als echte *Nero redivivus*-Tradition zu bezeichnen ist.

Aus dem Befund, daß die in Apk 13,1 beschriebene ἀνάβασις ἐκ τῆς θαλάσσης die Apk 17,8 berichtete ἀνάβασις ἐκ τοῦ ἀβύσσου impliziert, folgt nicht, daß die Aussagen Apk 13,1 und 17,8 zu parallelisieren und die an diesen Stellen verwendeten Termini θάλασσα und ἄβυσσος[365] in ihrer Bedeutung einfach miteinander zu identifizieren sind.[366] In Apk 13,1 wollte der Apokalyptiker trotz aller gegenseitigen Durch-

---

[361] Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 249f: „Durch einen Schwerthieb (vgl. [Apk 13,] Vers 14) hat es [d.h. das (erste) θηρίον] eine tödliche Wunde erhalten, ist aber vom Tod zum Leben zurückgekehrt". Im Blick auf Apk 13,14 ähnlich Giesen, Apk, 313: „Die Beschreibung des ersten Tiers – durch das Schwert erschlagen und wieder lebendig geworden – [...]". Zur Deutung des Tempus des Prädikats ἔζησεν Apk 13,14 als eines ingressiven Aorists vgl. Beale, Apk, 711.

[362] So bereits Bousset, Apk, 405, der das Apk 17,8 berichtete Heraufsteigen des ersten θηρίον aus dem ἄβυσσος mit der Wiederbelebung des ersten θηρίον Apk 13,3.12.14 identifiziert: „Das Tier, das aus der Abyssus zurückkehrt, ist der erwartete Nero redivivus, von dem man in späterer Zeit überzeugt war, daß er aus der Unterwelt wiederkehren werde. Es ist hier unter einem anderen Bilde dieselbe Sache gemeint, wie [Apk] 13,3.12.14. Denn auch das Wiederaufleben des durch den Schwertesschlag getöteten Hauptes bedeutet ein Wiederkommen Neros aus der Unterwelt, und durch beide Bilder endlich wird Nero redivivus zu einem verzerrten Gegenbild des geschlachteten Lammes, des Herrn über Tod und Unterwelt".

[363] Zu dieser Unterscheidung vgl. oben 207, A. 349 und Aune, Apk II, 738.

[364] Vgl. hierzu oben 206f.

[365] Zu den unterschiedlichen Bedeutungen des Terminus ἄβυσσος vgl. etwa Aune, Apk II, 525f.

[366] Vgl. hierzu Yarbro Collins, Combat Myth, 170f: „According to [Apk] 13:1, that beast arises out of the sea, while 17:8 and 11:7 describe a beast from the abyss. It was noted above that *tᵉhôm* and *yām*, and thus *abyssos* and *thalassa* in the LXX, are very closely related in the OT texts which reflect the chaos/combat myth. In other words, *to thērion to anabainon ek tēs abyssou* (11:7 [und damit auch Apk 17,8]) and *ek tēs thalassēs thērion anabainon* (13:1) are equivalent for all intents and purposes in a mythic context". Zugunsten von einer Identität von ἄβυσσος und θάλασσα ebenfalls Bauckham, Climax, 436: „The reference to the abyss is probably not to the place of the dead [...] but rather to the place of the demonic, from which all evill arises [...] It is in fact the same as the sea – the primeval chaos – from which the beast rises in 13:1" (vgl. auch 436, A. 107), und Aune, Apk III, 940 mit Blick auf Apk 17,8: „The phrase καὶ μέλλει ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου [...] is closely parallel to [Apk] 11:7 [...] and to [Apk] 13:1, ἐκ τῆς θαλάσσης θηρίον ἀναβαῖνον". Daß der Apokalyptiker in Apk 13,1 die Ortsangabe θάλασσα anstelle des Apk 17,8 begegnenden Terminus ἄβυσσος verwendete, mag mit der Aufnahme der Tradition der beiden Tiere Leviathan und Behemoth zusammenhängen. Bereits Hi 40,25–41,26 und auch frühjüdische Texte (vgl. hierzu oben 192f) belegen, daß der Leviathan im Wasser wohnte. Yarbro Collins, Combat Myth, 176 vermutet die Ursache der Verwendung des Begriffs θάλασσα als Herkunftsort

dringungen der Begriffe θάλασσα und ἄβυσσος betonen, daß die Figur des *Nero redivivus* bzw. des ersten θηρίον im Unterschied zum zweiten θηρίον nicht aus der γῆ, sondern aus dem θάλασσα auftritt. Wenn er in Apk 13,1 unmittelbar auf die ἀνάβασις ἐκ τοῦ ἀβύσσου hätte abheben wollen, bleibt zu fragen, warum er dann nicht auch den entsprechenden Begriff ἄβυσσος verwendet hat? Allerdings läßt sich aufgrund dessen, daß die ἀνάβασις ἐκ τῆς θαλάσσης Apk 13,1 die ἀνάβασις ἐκ τοῦ ἀβύσσου Apk 17,8 impliziert, auch Apk 13,1 unmittelbar als Beleg dafür anführen, daß die in Apk 13 vorliegende Form des Mythos vom *Nero redivivus* in die dritte Stufe der Entwicklung dieser Tradition gehört.

Daß der Apokalyptiker hier die Gestalt des wiederkommenden Nero als *Nero redivivus* fassen kann, macht die Annahme wahrscheinlich, daß die Apk in einer Zeit verfaßt worden ist, in welcher nicht mehr oder nur noch schwerlich davon ausgegangen werden konnte, daß der Herrscher noch am Leben und zu den Parthern geflüchtet ist. Da nach der offensichtlich in traianischer[367] Zeit verfaßten *or.* XXI des Dio Cocceianus (Chrysostomos) eine große Mehrheit der in seinem Wirkungskreis lebenden Menschen davon ausging, daß Nero noch am Leben sei, legt sich die Vermutung nahe, die Abfassung von Apk 13 und damit der Apk insgesamt in spättraianische bzw. nachtraianische Zeit zu datieren. Auf diesem Hintergrund läßt der Befund, daß die Art und Weise der Verarbeitung des Mythos vom *Nero redivivus* in Apk 13 inhaltlich durchaus der Art und Weise seiner Verarbeitung in AscJes 4,1ff[368] zu vergleichen ist,[369] im Blick auf die Entstehung der Apk ein Datum zwischen 100 und 150 n.Chr., d.h. also insbesondere auch in hadrianischer Zeit, nicht unwahrscheinlich erscheinen.[370]

---

des ersten θηρίον in der Aufnahme von Dan 7, hier Dan 7,2f: „In [Apk] 13:1, where dependence on Daniel is greatest, *thalassa* is the particular form of chaos chosen". Anders Bousset, Apk, 358, A. 2, der gegen Gunkel, Schöpfung und Chaos, 361 die Identität der θάλασσα Apk 13,1 mit dem u.a. Apk 17,8 genannten ἄβυσσος bestreitet: „Gunkel [...] behauptet die Identität von θάλασσα und ἄβυσσος, schwerlich im Sinne des Apok.[alyptikers]". Zugunsten der Ansicht Boussets ließe sich möglicherweise anführen, daß die ἀνάβασις ἐκ τῆς θαλάσσης Apk 13,1 der ἀνάβασις ἐκ τῆς γῆς Apk 13,11 korrespondiert, was unter der Voraussetzung, daß der Terminus γῆ allgemein im Sinne von „Land" übersetzt wird, die Identifikation der Bedeutungen der Begriffe θάλασσα und ἄβυσσος ausschließt. Wird der Terminus γῆ aber im Sinne von „sichtbarer Welt" gedeutet, ließe sich der Begriff θάλασσα Apk 13,1 durchaus im Sinne des Terminus ἄβυσσος Apk 17,8 verstehen. Diese zweite Verstehensmöglichkeit des Terminus γῆ ist bei Liddell/Scott, Lexicon, s.v. γῆ, 347 allerdings nicht belegt. Aufgrund dessen muß die im Blick auf Apk 13,1 u.a. von A. Yarbro Collins (vgl. oben) vertretene Gleichsetzung der Bedeutungen der Begriffe θάλασσα und ἄβυσσος fraglich bleiben, zumal Yarbro Collins für ihre These keinen Beleg vorweist (vgl. Combat Myth, 170f), wobei selbst dann, wenn solche Belege vorlägen, nicht zwingend erwiesen werden kann, daß diese als Interpretationshintergrund für Apk 13,1 heranzuziehen sind.

[367] Vgl. zur Datierung dieser Rede oben 15, A. 20. Anders hier Klauck, Never Come Back, 268, A. 4 und C.P. Jones, Roman World, 50.135, die diese Rede in die Zeit um 88 n.Chr. datieren.

[368] Zur Datierung dieser Schrift, insbesondere zur Datierung der Entstehung von AscJes 4,1f vgl. oben 16.

[369] Im Blick auf Apk 17,(8.)9–17 vgl. unten 323ff.

[370] Anders, aber m.E. keineswegs überzeugend Jenks, Antichrist Myth, 253: „Yarbro Collins dates this radical revamping of the Nero legend [in Apk] to ‚some twenty years' after Nero's death, but it makes even more sense when dated to the earlier time [...] In the immediate aftermath of Nero's death, with rumors about his return rife and a major upheaval in 69 CE when such a pretender did actually appear, the clever linking of Nero with the resurgent power of chaos and the

In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, daß nach L. Kreitzer in Sib VIII offensichtlich ein Beleg für die Identifizierung des Kaisers Hadrian mit der Gestalt des *Nero redivivus* vorliegt.[371] Zum Erweis seiner These beruft sich Kreitzer auf die Textpassagen Sib VIII 50–64[372].70b–72[373] und VIII 131[374]–138[375].139–159, die eine

---

Pit as a deliberate counterpart to Jesus who had conquered death and would soon return to vindicate the elect, was a powerful and strategic move". Dem widerspricht, daß die Verkündigung einer nach seinem Tod erfolgten Wiederbelebung des Nero in einer Zeit, in der mehrheitlich davon ausgegangen wird, daß er noch gar nicht verstorben ist, kaum überzeugend wirkt und dem Verkündiger und seiner Verkündigung nur wenig Überzeugungskraft verleiht. Wird allerdings die Wiederbelebung eines unzweifelhaft Verstorbenen verkündigt, läßt sich den christlichen Rezipienten dieser Verkündigung zugleich auch leicht vermitteln, daß es sich bei dieser Gestalt um den endzeitlichen Widersacher Gottes und des ἀρνίον Christus handelt.

[371] Vgl. hierzu Hadrian, 105: „Thus, we have in Sibylline Oracles 8 a direct association between Hadrian and the Nero *redivivus* figure. Hadrian is presented by the author as the dreaded Nero *redivivus* and his attitude and actions against the people of God confirm this identification", und 112: „Thus in Sibylline Oracles 8 we have a direct association, even identification, between Hadrian and Nero *redivivus* made by the author or redactor of the book. This is evidenced, first of all, by the way in which source material is presented with descriptions of Nero *redivivus* surrounding the description of Hadrian". Kreitzer datiert die Abfassung von Sib VIII „to the period immediately following the outbreak of the second Jewish Revolt in AD 132". Als Argument für seine These verweist er auf die Unterschiede in der Darstellung und der Beurteilung der Person Hadrians in Sib V einer- und in Sib VIII andererseits: „In contrast to the positive presentation of Hadrian in Sibylline Oracles 5, here we note that the Emperor is presented in a very negative light. This suggests that the work may have been written after the beginning of the Second Revolt and Hadrian's measures to crush the rebellion have soured the evaluation of the Emperor by the author or redactor of the book. Perhaps it is this repressive policy toward the Jewish revolt which promps the author's identification of Hadrian with the Nero *redivivus* figure" (105). Denkbar ist allerdings, daß diese negative Beurteilung Hadrians nicht erst durch dessen Handeln im zweiten jüdischen Krieg, sondern bereits durch die Ankündigung des Umbaus Jerusalems zu einer heidnischen Stadt 120/130 n.Chr. (vgl. hierzu Boatwright, Hadrian, 197) motiviert worden ist.

[372] Zum Bezug von Sib VIII 50 und auch von VIII 138 auf Hadrian vgl. Kreitzer, Hadrian, 105: „In place of the historical review which we noted in Sibylline Oracles 5:12–50, there is in Sibylline Oracles 8 a description of Hadrian as the 15th king (8:50.138)".

[373] Im Blick auf Sib VIII 65–70a geht Kreitzer mit Bezug auf Collins, TOTP 1, 390 davon aus, daß es sich bei diesem Abschnitt um eine spätere Einfügung aus der Zeit des Marcus Aurelius handelt, die Passagen Sib VIII 50–64 und VIII 70b–72 also ursprünglich zusammengehörten: „Indeed, we only have to take verses 65–70a to be a later update added in the time of Aurelius [d.h. des römischen Kaisers Marcus Aurelius] to have the description of the return of Nero in [Sib VIII] 70b–72 follow directly on from the description of Hadrian given in 8:50–64" (Hadrian, 103). Damit fällt Sib VIII 65–70a auch als Beleg für eine Datierung der Abfassung von Sib VIII insgesamt in aurelischer Zeit aus. Anders Geffcken, Oracula Sibyllina, 40, der „überzeugt [ist], dass [Sib VIII] V.[ers] (50) 65–72 und 139–150 zusammengehören; ihr Charakter ist einheitlich".

[374] Zum Bezug von Sib VIII 131 auf Hadrian vgl. Kreitzer, Hadrian, 105: „He [d.h. Hadrian] is also noted to be the sixth generation of Latin kings (8:131), an interesting description in light of the fact that Hadrian was the sixth Emperor after Nero (providing we omit the brief reigns of Galba, Otho and Vitellius)". J. Geffcken beschreibt Sib VIII 131–138 zunächst als einen „Hymnus auf die Antoninen" (Oracula Sibyllina, 39), dann als einen „Hymnus auf Hadrian" (40).

[375] Zu Sib VIII 73–130 vgl. Kreitzer, Hadrian, 105: „The intervening section of [Sib] 8:73–130 is an extended discussion of the eschatological judgment which will shortly fall upon Rome and is similar to the section in Sibylline Oracles 5:52–92. It too details the doom and judgement which is

Verbindung der historischen Gestalt Hadrians mit der mythologischen Figur des *Nero redivivus* belegten. Nach Kreitzer lassen sich in Sib VIII 50–64 drei Aspekte ausmachen, die es nahelegen, die dort beschriebene Herrscherperson mit Hadrian zu identifizieren: (a) seine Reisen durch das *imperium Romanum* in VIII 53, (b) seine Initiation in die eleusinischen Mysterien, auf die sich VIII 56 bezieht, und (c) seinen Versuch, nach dem Tod seines Favoriten Antinoos dessen kultische Verehrung zu installieren, den VIII 57 aufnimmt.[376] Diese drei Aspekte des Lebens und Handelns Hadrians, die sich parallel auch im Leben und Handeln des historischen Nero aufweisen ließen, eröffneten dem Autor von Sib VIII die Möglichkeit, Hadrian als Verkörperung der Gestalt des *Nero redivivus* zu verstehen.[377] Darüber hinaus lassen sich nach Kreitzer deutliche Parallelen zwischen der Münzprägung in neronischer und hadrianischer Zeit erkennen, die für den Autor von Sib VIII die Identifikation Hadrians mit der *Nero redivivus*-Figur nahelegen konnten.[378] Diese Erwägungen Kreitzers befürworten die Annahme der Abfassung von Apk 13 und auch der Apk insgesamt in hadrianischer Zeit. Über diese hier dargelegte Identifikation Hadrians mit der Gestalt des *Nero redivivus* in Sib VIII hinaus sieht Kreitzer unter ausdrücklicher Berufung auf Sib V 28–30.46b–50.[379]93–110 einen indirekten Bezug der Person Hadrians auf

---

part of the generalized worldwide calamity which accompagnies the rise of the Nero *redivius* figure".

[376] Zur Präsentation Hadrians in Sib VIII 50–64 vgl. Kreitzer, Hadrian, 106: „It is interesting to note how Hadrian is himself presented in [Sib] 8:50–64. There are several descriptions which serve to identify Hadrian historically by referring to specific actions during his reign as Emperor. For instance, a reference to Hadrian's extensive journeys around the Empire occurs in verse 53. His admission to the Eleusinian mysteries is alluded to in verse 56 and his attempt to propagate the cult of Antinous is mentioned in verse 57".

[377] Vgl. hierzu Hadrian, 106: „Each of these three items [...] contribute [together] to an understanding of Hadrian as another Nerolike Emperor and thus are supportive of the outright identification of Hadrian with Nero *redivivus*". Zu den aufgrund dieser drei Aspekte des Lebens Hadrians sich ergebenden Parallelen zwischen seinem Handeln und dem des historischen Nero vgl. Hadrian, 106–109.

[378] Vgl. hierzu Hadrian, 109–112: „There are some very striking parallels between the coinage of Nero and Hadrian which demonstrate a deliberate identifiction of Hadrian with Nero was made by Hadrian's moneyers. These coins provide indirect supportive evidence for just how closely Hadrian and Nero were associated at the beginning of the second century and underline how Hadrian might have been seen as a second Nero by the population at large" (109f).

[379] Im Blick auf Sib V 35–46a.52–92 geht Kreitzer davon aus, daß es sich bei diesen Passagen um sekundäre Einfügungen handelt: „There are two intervenig sections, namely 5:35–46a and 5:52–92, which break up the direct redactional connection between the Hadrian passage and the Nero *redivivus* passages. The former of these is a description of Roman Emperors from Galba to Trajan and serves to tie together Nero and Hadrian within an historical review of Roman Imperial successions. The second is an extended prophecy of eschatological judgment and doom which shall fall upon Egypt. This description of coming destruction upon the nation of Egypt, which we must remember is the provenance of Sibylline Orcacles 5, was probably part of the author's understanding of how the coming of Nero *redivivus* would adversely affect Egypt herself. The placement of 5:52–92 between the descriptions of Nero *redivivus* and Hadrian is likely to be explained in that light. We note that in many of the manuscripts of Sibylline Oracles 5 there is a gap following line 91 and in some manuscripts a gap following line 92. This may indicate that 5:52–92 is indeed an insertion into the Oracles which otherwise would have run continously from 5:50 to 5:93ff. and thus directly connect Hadrian and Nero *redivivus* within the book. We also may

den erwarteten *Nero redivivus*,[380] was die Hypothese einer hadrianischen Datierung der Apk ebenfalls unterstützt.[381]

Im Unterschied zu sämtlichen anderen Texten, die den Mythos vom *Nero redux* bzw. *redivivus* belegen, insbesondere auch zu AscJes 4,1f, tritt das erste θηρίον als Verkörperung der Gestalt des *Nero redivivus* in Apk 13 nicht unabhängig und in eigener Machtvollkommenheit, sondern als Agent des anscheinend als δράκων vorzustellenden σατανᾶς auf (Apk 13,2b). Zudem wird er bei seinem Auftreten von einem zweiten, von ihm abhängigen θηρίον (Apk 13,12) begleitet und unterstützt.[382] Dieser Befund weist darauf hin, daß diese Form der Aufnahme des Mythos vom *Nero redivivus* auf den Apokalyptiker selbst zurückgeht. Offensichtlich sah er sich durch die religiösen und personalen Bezüge des römischen Kaisers, den er mit der Figur des *Nero redivivus* zu identifizieren beabsichtigte,[383] genötigt, die überlieferte *Nero redux* bzw. *redivivus*-Tradition in dieser Weise zu bearbeiten.

Dem korrespondiert, daß der Apokalyptiker im Rahmen der Aufnahme und eigenständigen Bearbeitung des Mythos vom *Nero redux* bzw. *redivivus* in Apk 13,3.12.14, ebenfalls im Unterschied zu den übrigen Belegen für diese Tradition, offensichtlich singulär explizit auf den Tod und insbesondere auf die Wiederbelebung des *Nero redivivus* zu sprechen kommt. Angesichts der Tatsache, daß der Apokalyptiker das ἀρνίον Christus in Apk 5,6.9.12 als ἀρνίον ἐσφαγμένον charakterisiert, macht dies die Annahme wahrscheinlich, daß er selbst dieses Motiv in die ihm vorliegende Tradition über die Gestalt des *Nero redux* bzw. *redivivus* eingearbeitet hat, um das erste θηρίον als Verkörperung des *Nero redivivus* dem ἀρνίον Christus unmittelbar zu kontrastieren.[384] Diese Gegenüberstellung wird

---

catch a glimpse on how 5:52–92 may have come to be inserted into the Oracles where it did if we note the concluding phrase of line 91 ‚and the day of return' (καὶ νόστιμον ἦμαρ) which sets up the description of the return of Nero *redivivus* which follows in verses 93–110". Zugunsten der Annahme einer sekundären Einfügung von Sib V 51 vgl. auch Collins, TOTP 1, 390.

380 Vgl. hierzu Hadrian, 100–103: „There is no direct assertion that Hadrian is himself Nero *redivivus*, although an indirect association is set up between the present ruling Emperor, Hadrian, and the Nero figure" (103).

381 Oegema, Apokalypsen, 166 datiert die Abfassung von Sib V „zwischen 80 und 130 n.Chr.".

382 Vgl. hierzu oben 159ff.

383 Zur Deutung des ersten der beiden Apk 13 dargestellten θηρία auf ein Individuum, d.h. einen römischen Kaiser, vgl. oben 153ff.

384 Vgl. zur Kontrastierung des in der Gestalt des *Nero redivivus* auftretenden ersten θηρίον (Apk 13.17) mit dem ἀρνίον Christus insgesamt Yarbro Collins, Combat Myth, 185f: „The radical dualistic nature of the conflict [zwischen Gott und dem σατᾶν bzw. δράκων] was expressed by the author of Revelation by characterizing Nero, and thus Rome indirectly, as the antitype both to God and to Christ. The statement in Rev 17:8 that *to thērion* [...] *ēn kai ouk estin kai parestai* is a double parody. It parodies God himself first of all who is *ho ōn kai ho ēn kai ho erchomenos* [...] It is also a parody of Jesus who lived on earth, is now exalted in heaven and will come soon with the

deutlich zugespitzt dadurch, daß der Apokalyptiker sowohl den Tod des ἀρνίον Christus als auch den Tod des mit der Gestalt des *Nero redivivus* zu identifizierenden ersten θηρίον als σφαγή bezeichnet.[385] Da die Darstellung von der Wiederbelebung des mit der Gestalt des *Nero redivivus* zu identifizierenden ersten θηρίον Apk 13,3.12.14 dessen Tod und damit dessen Aufenthalt an einem Ort außerhalb der sichtbaren Welt impliziert,[386] legt sich die Annahme nahe, daß der Apokalyptiker hier das erste θηρίον und das ἀρνίον Christus, das ebenfalls von einem außerhalb der sichtbaren Welt liegenden Ort auf die Erde kommt, nämlich vom Himmel herabsteigt (Apk 19,11), auch im Blick auf ihren Herkunftsort unmittelbar einander gegenübergestellt hat.

Da die Apk 13,1 beschriebene ἀνάβασις ἐκ τῆς θαλάσσης die Apk 17,8 berichtete ἀνάβασις ἐκ τοῦ ἀβύσσου impliziert,[387] läßt sich auch Apk 13,1 unmittelbar als Beleg für die Kontrastierung des ersten θηρίον und des ἀρνίον Christus im Blick auf ihren Herkunftsort anführen.

Im Anschluß an R. Bauckham vertritt G.K. Beale die These, daß die Apk 13,3.12.14 als Heilung seiner tödlichen Wunde dargestellte Wiederbelebung des ersten θηρίον, auf welche sachlogisch dessen Auftreten und Handeln in der Welt folgt (Apk 13,1–8), nicht mit dem in Apk 17,8 geschilderten Heraufsteigen des ersten θηρίον aus dem ἄβυσσος und dessen Folgen (Apk 17,12–16) identifiziert werden kann,[388] sondern daß es sich hierbei um zwei voneinander zu unterscheidende, zeitlich nicht zusammengehörende Ereignisse handelt.[389] Zugunsten seiner These führt Beale

---

clouds [...] There is a second comig of Nero as well as of Christ. By means of that motif and others the beast, Nero, is characterized as an Antichrist figure, though the term *antichristos* is not used. The beast of 13:1 has ten diadems; Christ, returning as Divine Warrior wears many diadems [...] Written on the beast are blasphemous namens [...] Christ is inscribed with a secret name [...] and with royal titles [...] This motif is certainly meant to contrast Rome's illegitimate claims to royal power and divine honors with the legitimate claim of Christ. Finally, and most strikingly, the death and resurrection of Jesus is parodied by the wound of the beast which was healed (13:3), by its ascent from the abyss (11:7, 17:8); i.e., by Nero redivius. The Nero legend thus functions to clarify who the adversary is and what the issues are in the struggle". In ähnlichser Weise auch Calloud/Delorme/Duplantier, Propositions, 362.

385 Vgl. hierzu Apk 5,6: ἀρνίον [...] ὡς ἐσφαγμένον (vgl. auch Apk 5,9.12) und, dem entsprechend, Apk 13,3: μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ ὡς ἐσφαγμένην. Vgl. hierzu auch Bousset, Apk, 360f: „Mit dieser Bestimmung [d.h. Apk 13,3] tritt nun das Tier oder wenigstens eines seiner Häupter in einen bedeutsamen und wohl zu beachtenden Gegensatz zum Lamm, [Apk] 5,6".

386 Vgl. hierzu oben 209f.

387 Vgl. hierzu oben 210f.

388 Vgl. Apk, 692: „Therefore, the healing of the beast's wound in 13:3 is a different event from the beast's reemergence from the abyss and consequent destruction. The beast's activities in ch. 13 occur in time before the actions leading to his distruction in 17:8ff.".

389 In Apk 13 läßt der Apokalyptiker die dort geschilderte Auferstehung des ersten θηρίον als Parodie zu Tod und Auferstehung des ἀρνίον Christus erscheinen, in Apk 17,7ff die Wiederkunft des ersten θηρίον am Ende der Zeit als Parodie zur Parusie des Christus. Vgl. hierzu Bauckham, Climax, 437: „Thus whereas in chapter 13 the Nero legend is adapted to give the beast a parodic counterpart of the death and resurrection of Christ, in chapter 17 another form of the Nero legend is adapted to give the beast a parodic counterpart of the future coming of Christ".

folgende Argumente an: (a) Da der Apokalyptiker die „Karrieren" des ἀρνίον Christus und des ersten θηρίον parallelisiert und die Schilderung Apk 13, insbesondere in 13,3.12.14 in parodistischem Sinn auf Tod und Auferstehung Christi aufnehme, müsse die Darstellung Apk 17,7ff, insbesondere in 17,8, dessen Parusie aufnehmen.[390] (b) Beale sieht einen erheblichen Unterschied in den auf den Handlungszeitraum des ersten θηρίον bezogenen Zeitangaben. Nach Apk 13,5 bleibt ihm für sein Wirken 42 Monate, nach Apk 17,12 nur eine Stunde.[391] (c) Die in Apk 16,2 geschilderte Anbetung des ersten θηρίον gehe dem Kommen der βασιλεῖς οἱ ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου voraus,[392] was die anscheinend problematische Konsequenz zeitigte, daß das erste θηρίον als Verkörperung des *Nero redux* bzw. *redivivus* im Unterschied zur Darstellung des Mythos bereits vor der Invasion der Parther die Macht im *imperium Romanum* ausübe.[393]

Gegenüber den Argumenten Beales ist Folgendes kritisch anzumerken: (a) Da der Apokalyptiker eine „Himmelfahrt" des ersten θηρίον, also dessen Weggehen von der Erde, nicht schildert, kann er auch dessen Wiederbelebung nicht als ein von dessen Wiederkunft zeitlich zu trennendes Ereignis vor Augen gehabt haben. Darüber hinaus bestätigt das Fehlen einer auf das erste θηρίον bezogenen Himmelfahrtsvorstellung, daß der Apokalyptiker die „Karrieren" des θηρίον und des ἀρνίον Christus nur bedingt parallel aufgefaßt hat. (b) Durchaus denkbar ist, daß sich die in Apk 13,5 und 17,12 vorliegenden Zeitangaben auf zwei unterschiedliche Stadien innerhalb des Wirkens des ersten θηρίον beziehen, welche aber beide gleichermaßen durch dessen Apk 13,3.12.14 geschilderte Wiederbelebung, die mit seiner Apk 17,8 beschriebenen Parusie zu identifizieren ist, eingeleitet worden sind. Die Darstellung Apk 17,12ff folgt somit sachlogisch auf die Darstellung Apk 13, die in Apk 17,8 zusammenfassend aufgenommen wird.[394] Diese Arbeitsweise impliziert ein freies und kreatives

---

[390] Vgl. Apk, 692: „Since the beast parodies Christ's death and resurrection, it is likely that the events of the beast's career in ch. 13 are linked to the same time period as the events of Christ's death and resurrection. The time association may be further confirmed by the parallel between God's bestowal on authority and a throne on Jesus after the resurrection [...] and the dragon's bestowal of authority and a throne on the beast immediately after his recovery from the mortal wound [...] The parallel is enhanced even further by the fact that both Christ and the beast receive widespread worship directly after their respective resurrections". So auch Bauckham, Climax, 437f: „The theme of christological parody indicates that John has constructed a *history* for the beast which parallels that of Christ. The beast, like Christ, has his death, his resurrection and his parousia".

[391] Vgl. Apk, 692: „In ch. 13 the beast's activity together with the allied 'ten kings' occurs during the 'three and a half years' (13:5), whereas in ch. 17 the activity of the beast lasts only 'one hour.' Though both time indicators are figurative, the latter surely indicates a shorter period of time than the former".

[392] Vgl. Apk, 692: „[Apk] 16:2 indicates that the setting up of the beast's image and the marking of the beast's worshippers, which happen directly following the beast's recovery in ch. 13 [...] precede the arrival of the kings of the East from beyond the Euphrates (16:12)".

[393] Diesen Sachverhalt beschreibt Bauckham, Climax, 439: „Therefore the returning Nero would not return across the Euphrates with the kings of the east, as in the Nero legend, but would already have ruled the empire from Rome for some time before the Parthian invasion which supports him".

[394] Für die Annahme einer solchen Wiederaufnahme sprechen sowohl die inhaltliche als auch die sprachliche Parallelität von Apk 13,8 zu Apk 17,8. Vgl. hierzu Bousset, Apk, 364 und Aune,

Umgehen des Apokalyptikers mit dem ihm überlieferten Material.[395] (c) Daß die Anbetung des ersten θηρίον und dessen reale Machtausübung dem Apk 16,12 beschriebenen Kommen der βασιλεῖς οἱ ἀπὸ ἀνατολῆς ἡλίου im Unterschied zu der Darstellung im Mythos vom *Nero redux* bzw. *redivivus* zeitlich vorausgehen, läßt sich mit der Annahme, daß es sich bei der Wiederbelebung und bei der angeblichen Parusie des ersten θηρίον um ein- und dasselbe Ereignis handelt, durchaus vereinbaren. Immerhin ist denkbar, daß der Apokalyptiker das ihm vorliegende traditionelle mythische Material seinen aktuellen Intentionen entsprechend bearbeitete.[396] (d) Da die Formulierung ἀναβαίνειν ἐκ τῆς ἀβύσσου Apk 17,8 ihre inhaltliche Parallele nicht in der Darstellung der Heilung der Todeswunde und der Wiederbelebung des ersten θηρίον Apk 13,3.12.14,[397] sondern in der Wendung ἀναβαίνειν ἐκ τῆς θαλάσσης Apk 13,1 hat,[398] lassen sich das Auftreten des ersten θηρίον in Apk 13 und dessen Erscheinen in Apk 17,8ff kaum als zwei voneinander zu unterscheidende Ereignisse verstehen.

Fazit: Da der Apokalyptiker von Apk 13,1 das erste θηρίον als ohne Unterbrechung in der Welt präsent darstellt, läßt sich die Annahme, daß er in den Darstellungen in Apk 13,3.12.14 einer- und Apk 17,8 andererseits zwei unterschiedliche Ereignisse vor Augen gehabt hat, kaum plausibel machen.[399] Demgegenüber lassen sich alle Beobachtungen, die G.K. Beale im Anschluß an R. Bauckham zugunsten der Unterscheidung des Apk 13,1 bzw. 13,3.12.14 beschriebenen Geschehnisses von dem Apk 17,8 dargestellten anführt, unschwer auch auf der Basis der Identifizierung beider Geschehen erklären.

Der Befund, daß in Apk 13,3.12.14 das Motiv des Todes und der Wiederbelebung der Gestalt des *Nero redivivus* innerhalb der Geschichte der Ent-

---

Apk II, 747, der zu Apk 13,8 feststellt: „This phrase has a doublet in [Apk] 17:8". Ob sich die für Aune (so auch schon Bousset, Apk, 364) aus dieser Parallelität ergebende Annahme, die Apk 13,8 begegnende Phrase τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου, da sie sich in Apk 17,8 nicht findet, als nachträglich eingefügte Glosse zu fassen (vgl. hierzu Apk II, 747: „This parallel suggests the possibility that the noun cluster τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου [...] is a redactional addition or gloss that has been inserted between ζωῆς [...] and ἀπό"), wirklich zwingend nahelegt, muß m.E. allerdings dahingestellt bleiben.

[395] Daß der Apokalyptiker mit den ihm vorliegenden Traditionen in freier und schöpferischer Weise umgegangen ist, wurde bereits oben gezeigt; vgl. oben 192.

[396] Zu dem freien und kreativen Umgang des Apokalyptikers mit überliefertem Material vgl. bereits oben 192. Im Blick auf die hier dargestellte Problematik räumt auch Bauckham, Climax, 439 diese Möglichkeit ein: „Since Revelation does not explicitly say that the beast comes from the east with the ten kings, this [d.h. die Annahme, daß das erste θηρίον als *Nero redux* bzw. *redivivus* entsprechend der vom Apokalyptiker erarbeiteten Konzeption die Macht im *imperium Romanum* vor der parthischen Invasion ausübte] is a possible interpretation, but one, which requires that John has considerably reformulated the Nero legend. [...] On any showing it is clear that John has reworked the Nero legend freely for his own purposes".

[397] Dies ist aber die Grundlage der von R. Bauckham und G.K. Beale vertretenen These. Vgl. hierzu Bauckham, Climax, 438: „The view that the healing of the beast's mortal wound in chapter 13 is the same event as the beast's reemergence from the abyss in chapter 17 [!] has, in any case, [...] grave difficulties of its own".

[398] Vgl. hierzu oben

[399] Vgl. hierzu Bousset, Apk, 405 (vgl. oben 210f mit A. 366).

wicklung dieser Tradition offensichtlich singulär belegt ist,[400] bestätigt zunächst wiederum,[401] daß der Apokalyptiker die ihm vorliegenden Traditionen in durchaus freier und kreativer Weise bearbeitet hat. Darüber hinaus aber wird durch die vom Apokalyptiker konzipierte konsequente Kontrastierung des die Gestalt des *Nero redivivus* verkörpernden ersten θηρίον mit Gott bzw. mit dem ἀρνίον Christus folgende Annahme nahegelegt: Die mit der Figur des *Nero redivivus* zu identifizierende, hinter dem ersten θηρίον stehende historische Persönlichkeit, d.h. der zur Zeit der Abfassung der Apk amtierende römische Kaiser,[402] erhob im Blick auf seine Person einen soteriologischen Anspruch bzw. seiner Person wurde ein solcher Anspruch zugebilligt. Damit stellte sich dieser römische Kaiser – gewollt oder ungewollt – in einen diametralen Gegensatz zu der vom Christentum behaupteten Exklusivität des Heils in Gott und in Christus. Diese Annahme vermag gut zu erklären, warum der Apokalyptiker den Mythos vom *Nero redux* bzw. *redivivus* in dem oben dargestellten kontrastierenden und die Gestalt des ἀρνίον Christus parodierenden[403] Sinn aufgenommen hat. Zugleich läßt sie es nicht unwahrscheinlich erscheinen, daß der Apokalyptiker mit Apk 13 und mit der Apk insgesamt auf die im Zusammenhang mit der Weihe des Ζεὺς 'Ολύμπιος-Tempels in Athen 132 n.Chr. propagierte Konzeption Hadrians als des σωτὴρ καὶ κτίστης der Welt Bezug genommen hat. Das legt dann wiederum die Abfassung von Apk 13 bzw. der Apk insgesamt in der Zeit zwischen 132 und 135 n.Chr. nahe.

---

[400] Vgl. hierzu oben 207f.

[401] Vgl. hierzu oben 192 u.ö.

[402] Vgl. hierzu oben 120ff und oben 153ff.

[403] Vgl. oben 121, A. 291 und im Blick auf die Apk 13,3.12.14 dargestellte Wiederbelebung des ersten θηρίον und deren Verhältnis zu der Darstellung des ἀρνίον ἐσφαγμένον Christus Apk 5,6.9.12 Yarbro Collins, Combat Myth, 174: „Since the wound and healing of the head seems to be a parody [!] of the death and resurrection of Jesus [...]". Diesen parodistischen Aspekt sieht auch Bauckham, Climax, 433f, der auch auf den mit dem ersten θηρίον verknüpften quasi-soteriologischen Anspruch hinweist: „Thus John's divergence from the Nero legend as it was current in his time, referring to Nero's mortal wound and recovery instead of his escape from death, serves his purpose of portraying the beast's claim to divinity [!] as a parody of Christ's death and resurrection".

1.3 Die zeitgeschichtliche Interpretation von Apk 13

Vor dem Hintergrund der beiden Besuche des Kaisers Hadrian in der Provinz *Asia* und seiner Freundschaft mit dem Sophisten Antonius Polemon,[404] vor allem aber vor dem Hintergrund der Weihe des Tempels des Ζεὺς 'Ολύμπιος in Athen, der verordneten Aufstellung von dem Kaiser geweihten Altären in Privathäusern in der gesamten Provinz *Asia* und der Gründung der Institution des Πανελλήνιον[405] wurde oben[406] die These entwickelt, daß die Apk zwischen ca. 132 und 135 n.Chr. verfaßt worden ist[407]. Wird diese These für die Interpretation von Apk 13 zugrundegelegt, lassen sich folgende Aspekte der dortigen Darstellung im Rahmen einer zeitgeschichtlichen Interpretation verständlich machen:

(a) Die für das Kapitel Apk 13 grundlegende Konzeption der zwei gemeinsam auftretenden θηρία, von denen das eine dem Meer (θάλασσα Apk 13,1) und das andere dem Land (γῆ Apk 13,11) entsteigt, weist auf die Besuche des Kaisers Hadrian[408] in der Provinz *Asia*, bei denen der Sophist Antonius Polemon zum kaiserlichen Gefolge gehörte.[409] Hadrian als derjenige, der die Provinz *Asia* auf dem Seeweg erreicht und auch wieder verlassen hat, verkörpert das ἐκ τῆς θαλάσσης θηρίον ἀναβαῖνον, der in Laodikaia in Phrygien geborene und in Smyrna lebende, also in der Provinz *Asia* verwurzelte Antonius Polemon das θηρίον ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς.[410]

In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, daß der Verfasser von Sib V 47[411] notiert, daß Hadrian den Namen eines Meeres trägt bzw. nach einem Meer benannt worden ist. T. Zahn zufolge handelt es sich bei diesem hier in Sib V 47 genannten πόντος um das adriatische Meer.[412]

---

[404] Der ihn nachweislich auf seiner ersten und sehr wahrscheinlich auch auf seiner zweiten Reise durch die Provinz begleitete. Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 139ff.

[405] Vgl. zu diesem gesamten Zusammenhang ausführlich Witulski, Kaiserkult, 153ff.

[406] Vgl. hierzu 135ff.

[407] Vgl. hierzu oben 138.

[408] Zur Interpretation der beiden Apk 13 dargestellten θηρία als Einzelpersonen vgl. v.a. oben 153ff und oben 159f.

[409] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 146f.

[410] Zur Interpretation des Terminus γῆ im Sinne von Kleinasien bzw. konkreter der Provinz *Asia* vgl. oben 159, A. 92.

[411] Oegema, Apokalypsen, 166 datiert Sib V „zwischen 80 und 130 n.Chr.". Damit ist durchaus denkbar, daß der Apokalyptiker dieses Wortspiel kannte und in Apk 13,1 seinen Intentionen entsprechend verarbeitete.

[412] So Zahn, Apk, 460, A. 47: „Der Name des an dieser Stelle gepriesenen Kaisers Hadrian wird nur dadurch angedeutet, daß er den Namen eines Meeres, nämlich des adriatischen, trage". Vgl. hierzu auch Kreitzer, Hadrian, 101.

Festzuhalten ist, daß sich diese Deutung der zwei in der Provinz *Asia* gleichzeitig und miteinander auftretenden θηρία so adäquat mit keinen anderen der zwischen ca. 45/50 und ca. 155/160 n.Chr.[413] amtierenden *principes* in Verbindung bringen läßt.

(b) Im Anschluß an seine Darstellung in Apk 12 bezeichnet der Apokalyptiker in Apk 13,2.4 die Gestalt, die das erste θηρίον mit δύναμις und ἐξουσία μεγάλη ausrüstet und ihm seinen θρόνος verleiht (Apk 13,2), als δράκων und nicht etwa als ὄφις (ἀρχαῖος).[414] Dies läßt sich auf dem Hintergrund der Tatsache erklären, daß Hadrian im Rahmen des Abschlusses der Bauarbeiten am 132 n.Chr. geweihten Tempel des Ζεὺς ᾿Ολύμπιος in Athen einen δράκων, eine Riesenschlange,[415] aus Indien herbeischaffen ließ und dem Heiligtum stiftete (Cassius Dio LXIX 16,1).[416] Dieser δράκων verkörperte den in Athen ebenfalls, anscheinend in einer Symbiose mit dem Gott Ζεὺς ᾿Ολύμπιος, verehrten Gott Ζεὺς Μειλίχιος.[417] Offensichtlich ist diese Stiftung, durch die Hadrian seine enge Verbindung mit dem Ζεὺς Μειλίχιος/᾿Ολύμπιος deutlich werden ließ, vom Kaiser selbst initiiert worden. Aufgrund dessen lag es für den Apokalyptiker nahe, diesen in der Gestalt eines δράκων auftretenden Gott als denjenigen darzustellen, der Hadrian sein Prinzipat und seinen θρόνος verliehen und ihn mit der zur Durchführung seiner Herrschaft und Durchsetzung seines soteriologischen Anspruchs[418] notwendigen δύναμις und ἐξουσία μεγάλη ausgestattet hat.

(c) In Apk 13,4 stellt der Apokalyptiker die Verehrung des δράκων und des ersten θηρίον im Rahmen einer Kultgemeinschaft dar.[419] Damit spielt er auf die Tatsache an, daß innerhalb des Temenos des 132 n.Chr. dem Ζεὺς ᾿Ολύμπιος geweihten Heiligtums in Athen dieser in der Verkörperung des von Hadrian gestifteten δράκων erscheinende Gott und der amtierende römische Kaiser, das erste θηρίον[420], gemeinsam verehrt worden sind.[421] Aus dieser gemeinsamen Verehrung entwickelte sich im Lauf der Zeit eine

---

[413] Zu diesem Zeitraum als größtmöglichem Abfassungszeitraum der Apk vgl. oben 58.

[414] Zu diesem Terminus vgl. Apk 12,9.

[415] So Richter, Art. Schlange, in: KP 5, 14: „Δράκων, draco, Riesen-S.[chlange], (Phyton molorus L.). Heimat Indien".

[416] Vgl. zu diesem Text oben 353; zu dieser Übersetzung von ἀνατίθημι vgl. Liddell/Scott, Lexicon, s.v. ἀνατίθημι, 123.

[417] Nach Tölle-Kastenbein, Olympieion, 159 diente diese Kultstiftung „restaurativ dem Zeus Meilichios, der in Athen vor allem in Ilissosgebiet und an den Diasien verehrt wurde. [...] Wahrscheinlich hat der Kult für den Zeus Olympios den ursprünglich chthonischen Kult für Zeus Meilichios im Ilissosgebiet überlagert, oder im Laufe der Zeit wurden die chthonischen Riten mit den olympischen verbunden. Zeus Meilichios erscheint mythisch in Gestalt einer großen Schlange, und eine solche sollte möglicherweise in der hadrianischen Vorstellung zur Wiederbelebung dieses Kultes und zur Sichtbarmachung der positiven Gesinnung des Gottes beitragen".

[418] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 168ff.

[419] Vgl. hierzu oben 145.

[420] Vgl. hierzu oben 153ff.

[421] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 109ff.

enge Verknüpfung Hadrians mit Ζεὺς Ὀλύμπιος, schließlich sogar eine Assimiliation bzw. Identifikation beider.[422]

(d) Die nach Apk 13,2.5f vom ersten θηρίον praktizierte βλασφημία gegen Gott und die Engel läßt sich auf sechs Aspekte der *vita* Hadrians beziehen: (1) auf dessen Initiation in die eleusinischen Mysterien, (2) auf dessen Absicht, nach dem Tod seines Favoriten Antinoos in möglichst großem Umfang dessen religiös-kultische Verehrung zu installieren, (3) auf die intensive kultisch-religiöse Verehrung des amtierenden Kaisers auf der Ebene der römischen Provinz *Asia*,[423] (4) auf die Gründung der Institution des Πανελλήνιον, in deren Rahmen der Kaiser im Mittelpunkt der kultisch-religiösen Verehrung stand,[424] (5) auf die im Zusammenhang mit der Weihe des athenischen Ζεὺς Ὀλύμπιος-Tempels 132 n.Chr. von staatlicher Seite verordnete, provinzweite offizielle kultisch-religiöse Verehrung des Kaisers als Ἁδριανὸς Ὀλύμπιος im häuslich-privaten Kontext,[425] und (6) auf die insbesondere nach 132 n.Chr. zu beobachtende Tendenz der außerordentlich engen Verknüpfung bzw. Identifikation der Person Hadrians mit Ζεὺς Ὀλύμπιος. Mit dieser Assimilation bzw. Identifikation ging die Aufnahme des amtierenden Regenten in den Kreis der olympischen Gottheiten einher.[426]

Daß der Apokalyptiker aufgrund dieser sechs historisch verifizierbaren Ereignisse dazu kam, Hadrian der βλασφημία[427] zu bezichtigen, liegt auf der Hand. Nicht undenkbar ist in diesem Zusammenhang, daß der Apokalyptiker auch mit der Apk 13,7a formulierten Aussage καὶ ἐδόθη αὐτῷ ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς auf die Verordnung der Aufstellung von dem Ἁδριανὸς Ὀλύμπιος geweihten Altären in Privathäusern[428] Bezug nehmen wollte. Deren weitgehende Umsetzung möglicherweise auch in christlichen Kreisen hat er als (vorläufige) νίκη des ersten θηρίον über die ἅγιοι gedeutet.

Nach K. Clinton besuchte Hadrian, der im Unterschied zu seinen Amtsvorgängern ein außergewöhnliches Interesse an dem Heiligtum in Eleusis und an den dort gefeierten Mysterien der Δημήτηρ und der Περσεφόνη (Κόρη) zeigte,[429] in den Jahren 124, 128

[422] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 106.

[423] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 168ff.

[424] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 116ff.

[425] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 130ff.

[426] Vgl. die Ausführungen zum Provinzialtempel in Kyzikos bei Witulski, Kaiserkult, 101ff.

[427] D.h. der Lästerung des Gottes des Alten Testaments einerseits durch die selbst praktizierte oder auch von anderen geforderte Verehrung fremder Götter und Götzen, andererseits aber auch durch die Vergöttlichung der eigenen Person. Vgl. hierzu oben 149f.

[428] Vgl. hierzu ausführlich Witulski, Kaiserkult, 130ff.

[429] Vgl. in diesem Zusammenhang Eleusinian Mysteries, 1519: „What is significant is Hadrian's extraordinary interest in Eleusis, which he displayed by visiting it during each of his imperial visits to Athens".

und 131 n.Chr. die entsprechenden Festlichkeiten.[430] Seine eigene Initiation in diesen Kult erfolgte entweder 112/113 n.Chr., in der Zeit, als er das Amt eines ἄρχων in Athen ausübte, oder während eines früheren Aufenthaltes dort.[431] Die Initiation Hadrians in die Mysterien der Δημήτηρ und der Περσεφόνη (Κόρη) wird belegt durch die Inschrift IG II/III[2] 3620, Z. 11–17. Nach Clinton zeigt die Formulierung Z. 11f, daß der in dieser Inschrift geehrte Λ. Μέμμιος ἐπὶ βωμῶι Θορίκιος, der im Rahmen des eleusinischen Mysterienkultes 56 Jahre das Priesteramt ausübte, innerhalb dieser Zeit eine Initiation in der Anwesenheit Hadrians durchführte und die Kaiser Lucius Verus, Marcus Aurelius und Commodus selbst in den Kult initiierte.[432]

Über die Verbindung des Antinoos zu Hadrian, über dessen Tod und dessen anschließende *consecratio* informieren zunächst Casssius Dio LXIX 11,2–4, in Kurzform die *Historia Augusta, Vita Hadriani* XIV 5–7 und, etwas anders akzentuiert, Aurelius Victor, *de Caesaribus* 14,7f. Inwieweit der Darstellung des Cassius Dio, daß Hadrian im Grunde reichsweit ἀνδριάντα bzw. ἀγάλματα des Antionous aufstellen

---

[430] Vgl. Eleusinian Mysteries, 1516: „The emperor attended the Mysteries several times, apparently on each of his visits to Athens as emperor, in A.D. 124, 128 and 131". Halfmann, Itinera, 191–194.208f hält zwei Aufenthalte Hadrians in Eleusis, den ersten, den er ebenfalls in das Jahr 124 n.Chr. und den zweiten, den er in das Jahr 129 n.Chr. datiert, für erwiesen, den dritten im Jahr 131/132 n.Chr. für wahrscheinlich: „Daß Hadrian wenigstens einmal an den eleusinischen Mysterien teilgenommen hat (Sept./Okt. oder Febr./März [131/132 n.Chr.]), ist wahrscheinlich, aber nicht bezeugt". Alderink, Eleusinian Mysteries, 1480f rekonstriert zwei innerhalb der eleusinischen Mysterien begangene Festivitäten, die im Frühjahr in Agrai bei Athen stattfindenden „kleinen" und die im Herbst, vom 14. bis zum 22. Boedromion (zu Boedromion vgl. Sontheimer, Art. Boedromion, in: KP 1, 915: „Monatsname des ionischen Kalenders, in Athen der Herbstmonat zwischen dem Metageitnion und dem Pyanopsion"), d.h. im September bzw. im Oktober in Athen und Eleusis veranstalteten „großen" Mysterien. Clinton, Eleusinian Mysteries, 1517f geht davon aus, daß Hadrian seine ἐποπτεία, den dritten und höchsten Grad in den eleusinischen Mysterien 112/113 n.Chr., in der Zeit seines athenischen Archonats, erhielt: „It would not be unreasonable, I think, to assume that he [d.h. Hadrian] also completed the *epopteia* by this time [d.h. im Alter von 36 Jahren in der Zeit seines athenischen Archonats]".

[431] Vgl. Eleusinian Mysteries, 1517: „Since he was functioning as a priest of the Mysteries in Boedromion of 124, it follows that Hadrian was initiated before this year. Hadrian therefore was initiated either in 112/113 when he was archon in Athens or during some earlier stay, perhaps as a student. [...] Indeed, it is hard to imagine any person serving in Athens as archon who would not normally have been initiated. The Mysteries were one of the principal Athenian festivals, a major event; it was the general practice for an Athenian citizen to be initiated at the beginning of adulthood". Anders Kirchner, IG II/III[2] 3,1, 151, der auf der Basis von IG II/III[2], 3620 eine spätere Datierung der Initiation Hadrians vorschlägt: „*Quoniam Memmius quinquaginta sex annos sacrorum Eleusiniorum particeps esse dicitur* (v. 17), *primus annus, quo in cultu dearum Eleusiniarum versatus est, non posterior est quam 124. Fuit igitur adulescens, cum Hadrianus* (v. 12) *a. 126* [n.Chr.] *mysteriis interfuit*".

[432] Vgl. Clinton, Sacred Officials, 83: „It is further stated that he [d.h. Memmios] served the goddesses as priest for fifty-six years, during which time he performed an initiation in the presence of Hadrian and initiated Lucius Verus, Marcus Aurelius and Commodus". Clinton zufolge deutet das von Hadrian selbst verfaßte Sterbegedicht *animula vagula blandula* darauf hin, daß die Initiation des Kaisers in die Eleusinischen Mysterien offensichtlich nicht dazu führte, die angesichts des eigenen Sterbens aufkommende Hoffnungslosigkeit zu überwinden: „If Hadrian's famous poem to his *anima vagula blandula* really was the expression of his last thoughts on the subject of the afterlife [...] the feeling which the Mysteries commonly imparted to the initiates had not prevailed, the *spes melior moriendi* had not been able to overcome his final vision of desolation".

ließ, historische Zuverlässigkeit zukommt, muß hier dahingestellt bleiben. Immerhin beruft sich Cassius Dio in LXIX 11,2 auf eine offensichtlich von Hadrian selbst verfaßte schriftliche Quelle, in welcher auch die Anweisung bzw. die Bitte der Aufstellung der ἀνδριάντα und ἀγάλματα verzeichnet gewesen sein mag.[433] In jedem Falle dürften die Nachrichten über die *consecratio* des Antinoos und ihm zu Ehren erfolgte Gründung der Stadt Antinoopolis nahe bei dem Ort seines Todes historisch zuverlässig sein.[434] In seinem Bestreben, für Antinoos die *consecratio* zu erwirken, unterschied sich Hadrian von seinen Amtsvorgängern, die eine solche *consecratio* allenfalls für ihre Amtsvorgänger bzw. andere bereits verstorbene Mitglieder ihres Kaiserhauses anstrengten. Daß die Existenz der Stadt Antionoopolis und damit sicherlich auch die Umstände ihrer Entstehung in der Provinz *Asia* bekannt gewesen sind, belegt die Inschrift ISmyrn 901, eine „nach 146 n.Chr. [...] vermutlich gegen Ende des Lebens von Aelius Aristides“[435] zu datierende, dem Rhetor aufgestellte Ehreninschrift,[436] die göttliche Verehrung des Antinoos in Claudiopolis in Bithynien belegen die um ca. 130 n.Chr., also offensichtlich unmittelbar nach seinem Tod zu datierenden Inschriften IKlaud 56 und IKlaud 7. Ob diese Inschriften aber als Beleg für die historische Richtigkeit des Berichts des Cassius Dio dienen können, muß allerdings fraglich bleiben, da es sich bei ihnen um von privater und nicht von öffentlicher bzw. kommunaler Seite zu verantwortende Inschriften handelt.

Nach Apk 13,8 bringen alle diejenigen Bewohner der Erde, die nicht im βιβλίον τῆς ζωῆς stehen, dem erste θηρίον kultisch-religiöse Verehrung dar.[437] Auch diese Äußerung des Apokalyptikers wird angesichts der kultisch-religiösen Verehrung Hadrians im Rahmen der τοῦ Πανελληνίου κοινωνία,[438] v.a. aber auch angesichts der Anordnung zur Aufstellung von ihm als Ἁδριανὸς Ὀλύμπιος geweihten Altären in Privathäusern[439] leicht erklärlich. Ebenso gewinnt die Formulierung πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, mit der der Apokalyptiker in geographischer Terminologie die unüberschaubare Menge derjenigen, die das erste θηρίον verehren, bezeichnet, im Angesicht dieser Entwicklungen einen Sinn. Von der in sämtlichen Regionen rund um die Ägäis nachweisbaren staatlich-offiziellen

---

[433] Vgl. zu diesem Text oben 352f.

[434] Vgl. hierzu Birley, Hadrian, 249: „At all events, it seems that it was on 30 October that Hadrian formally ‚founded‘ the ‚city of Antinoos‘, on the right bank of the Nile, opposite Hermopolis, and close to the spot where Antinoos died“.

[435] Petzl, ISmyrn II 2, 347. Aelius Aristides starb ca. 187 n.Chr.; vgl. hierzu auch Gärtner, Art. Aristeides.3, in: KP 1, 558.

[436] Vgl. zu dieser Statue auch Philostratos, *v.soph* II 9 (582). Zu dieser Äußerung des Philostratos vgl. Petzl, ISmyrn II 2, 348: „Möglicherweise ist aus der Passage bei Philostrat zu schließen, daß auch Ehrungen durch die Einwohner Italiens und Griechenlands auf der Statuenbasis erwähnt waren [...] Eine entsprechende weitere Inschrift könnte sich rechts neben der vorliegenden befunden haben“.

[437] Vgl. hierzu oben 152.

[438] Vgl. hierzu ausführlich Witulski, Kaiserkult, 116f.

[439] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 130ff. Diese ist in den rund um die Ägäis gelegenen Provinzen *Achaea*, *Macedonia*, *Thracia* und *Asia* weitgehend umgesetzt worden.

Verehrung Hadrians im privaten Kontext[440] bis hin zu der Aussage, daß der Kaiser von πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς kultisch-religiös verehrt wird, ist nur noch ein kleiner Schritt. Dies gilt insbesondere dann, wenn davon auszugehen ist, daß der Apokalyptiker sich zur Zeit des Empfangs seiner Visionen bzw. der Abfassung der Apk auf der im Ägäischen Meer gelegenen Insel Patmos oder aber im Westen der römischen Provinz *Asia* aufhielt.[441] Aus dieser geographischen Perspektive heraus wurde Hadrian in der Tat von πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς kultisch-religiöse Verehrung zuteil.

Die Wendung πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς läßt sich noch zwangloser auf die geschilderten Ereignisse beziehen, wenn zugrundegelegt wird, daß der Apokalyptiker bei der Formulierung nicht eine imaginäre geographische Größe wie etwa den ganzen Erdball, sondern konkret das Gebiet und die Landschaft der *Asia Minor* bzw., aufgrund der Adresse der Apk 1,4.11 naheliegender, die Provinz *Asia* im Blick gehabt hat.[442] Die Belege für die Aufstellung der dem 'Ἀδριανὸς 'Ὀλύμπιος geweihten Altäre in Privathäusern machen deutlich,[443] daß der *princeps* in der Provinz *Asia* in der Tat provinzweit verehrt worden ist.

(e) Für die Verknüpfung bzw. die Identfikation der Gestalt des Kaisers Hadrian mit der Figur des *Nero redivivus* lassen sich Sib V, insbesondere aber Sib VIII als Belege anführen.[444] Gut denkbar ist, daß der Apokalyptiker, möglicherweise in Kenntnis dieser Traditionen, in Apk 13 eine solche Identifikation ebenfalls durchgeführt hat. Dabei hat er Elemente des *Nero redux*- bzw. *redivivus*-Mythos in die Apk 13 zugrundeliegende Konzeption der zwei gemeinsam auftretenden θηρία integriert und das erste θηρίον mit dieser Gestalt identifiziert. Dafür spricht nicht zuletzt auch die Tatsache, daß sich innerhalb der Regentschaft Hadrians durchaus Parallelen zur Regentschaft Neros nachweisen lassen.[445]

---

440 Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 130ff.

441 Der Apokalyptiker befand sich zur Zeit der Abfassung der Apk offensichtlich auf der im Ägäischen Meer gelegenen Insel Patmos (Apk 1,9) oder aber in einer anderen Region der Provinz *Asia*. Vgl. hierzu etwa Giesen, Apk, 84: „Johannes hält sich zur Zeit seiner Vision auf der Insel Patmos auf, einer kleinen [...] damals wenig bevölkerten Felseninsel der südlichen Sporaden in der Nähe von Milet. Dort schreibt er auch sein Buch". Anders Bousset, Apk, 192 und U.B. Müller, Apk, 81, die beide aufgrund des vom Apokalyptiker verwendeten Aoristes ἐγένομην (Apk 1,9) davon ausgehen, „daß der Seher, als er schrieb, nicht mehr auf Patmos war, oder anwesend gedacht wird" (Bousset, Apk, 192), ein Argument, das m.E. aber nur wenig beweist. Daß der Apokalyptiker hingegen im Westen der Provinz *Asia* lebte und schrieb, ist angesichts seiner offensichtlichen Kenntnisse der internen Verhältnisse in den sieben von ihm angeschriebenen Gemeinden die im Blick auf die Frage nach dem Abfassungsort der Apk nächstliegende Annahme.

442 Vgl. hierzu oben 159, A. 92.

443 Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 130ff.

444 Vgl. hierzu oben 212ff.

445 Vgl. hierzu oben 50.

Darüber hinaus ist durchaus denkbar, daß der Apokalyptiker in seiner rhetorischen Frage καὶ τίς δύναται πολεμῆσαι μετ᾽αὐτοῦ (θηρίου) Apk 13,4b[446] die von Pausanias I 5,5[447] formulierte, aus den Darstellungen der *res gestae Divi Hadriani* zusammengefaßte und sicherlich die Politik Hadrians während der gesamten Zeit seines Prinzipats widerspiegelnde[448] Aussage καὶ ἐς μὲν πόλεμον οὐδένα ἑκούσιος κατέστη reflektiert.[449] Der eigenen Darstellung zufolge konnte es Hadrian mit Ausnahme des zweiten jüdischen Krieges offensichtlich vermeiden,[450] in kriegerische Auseinandersetzungen einzutreten. Dies kann durchaus erklären, daß der Apokalyptiker daraus die Apk 13,4b in einer rhetorischen Frage formulierte Konsequenz, daß aufgrund seiner umfassenden ἐξουσία niemand mit dem ersten θηρίον Krieg zu führen vermochte, ableitete. Diese in der verschwindend geringen Zahl kriegerischer Konflikte sich dokumentierende Stabilität der Regentschaft Hadrians mag den Apokalyptiker darüber hinaus zu seiner Äußerung in Apk 13,7b, mit welcher er die unumschränkte Herrschaft des ersten θηρίον zum Ausdruck bringt, veranlaßt haben. Ebenso propagierten die nach dem Abschluß der zweiten Inspektionsreise geprägten Reiseerinnerungsmünzen[451] für die ganze Welt sichtbar die Stabilität des *imperium Romanum* und die reale und sichere Herrschaft des *princeps* Hadrian über πᾶσα φυλὴ καὶ λαὸς καὶ γλῶσσα καὶ ἔθνος. Auch vor diesem Hintergrund läßt sich die Aussage in Apk 13,7b zwanglos, möglicherweise sogar noch treffender, auf die Herrschaft Hadrians und auf die Verhältnisse in der Zeit zwischen 132 und 135 n.Chr. beziehen.

---

[446] Vgl. hierzu oben 146.

[447] Vgl. hierzu Weber, Geschichte, 88: „Am Pantheon des Hadrian in Athen las er [d.h. Pausanias] die res gestae divi Hadriani (um sie analog denen des Augustus zu bezeichnen) und gibt uns einen kurzen Überblick"; zu diesem Text vgl. oben 361.

[448] Vgl. hierzu Weber, Geschichte, 88: Man wird „sagen können, daß das, was hier [d.h. in der von Pausanias zusammengefaßten Inschrift] als die Haupttendenzen hadrianischer Politik und Kultur hervorgehoben wird, die Friedensliebe und die Sorge für das Glück der Untertanen, von den ersten Tagen der neuen Regierung an oft von dem Herrscher ausgesprochen und sicher befolgt worden ist".

[449] Nach Weber, Geschichte, 88 kann „die Inschrift [...] freilich erst ganz gegen Ende der Regierung [d.h. um 137/138 n.Chr.] aufgeschrieben sein". Vgl. zu dieser Bemerkung des Pausanias auch Eckstein, Pausanias I, 445, A. 17: „Die Einzelheiten der Lobpreisung des Kaisers Hadrian sind, wie Pausanias selbst bekundet, einer Inschrift des dem Kaiser geweihten Pantheons entnommen, das nach 130 n.Chr. erbaut wurde und von dem sich Teile durch Grabungen östlich der Hadriansbibliothek ermitteln ließen [...] Die Ereignisse um die ‚abgefallenen Hebraier' beziehen sich auf den sogenannten Bar-Kochba-Aufstand 132–135 n.Chr.".

[450] In der Tat sind während der Regierungszeit Hadrians mit Ausnahme des zweiten jüdischen Krieges nur noch Auseinandersetzungen des Kaisers mit den am Unterlauf der Donau ansässigen Roxolanen und den Sarmaten (Jazygen) der Theisebene belegt, die an den Beginn der Regentschaft Hadrians, in das Jahr 118 n.Chr., zu datieren sind (vgl. hierzu Weber, Geschichte, 71–75). Die Auseinandersetzungen mit den Roxolanen konnten friedlich beigelegt werden (vgl. hierzu Weber, Geschichte, 73: „Hadrian [...] eilte [...] an die Donaumündung, um hier [mit den Roxolanen] zu verhandeln. Der Friede kommt zustande, seine Persönlichkeit hat hier zum erstenmal den Eindruck auf die Gegner gemacht, der von ihm später öfter erwähnt wird [!]"), die Sarmaten wurden von Marcius Turbo besiegt und dann möglicherweise zu einem römischen Klientelstaat (vgl. hierzu Weber, Geschichte, 73f).

[451] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 156ff.

Nicht unerwähnt bleiben soll, daß die Dauer des zweiten jüdischen Krieges recht genau auf ca. 3,5 Jahre fixiert werden kann.[452] Damit wird die Annahme, daß der Apokalyptiker (oder aber, wenn die Entstehung der Apk recht bald nach 132 n.Chr. angenommen wird, ein späterer Bearbeiter) auf dem Hintergund von Dan 7,25 und zugleich mit Blick auf die Dauer dieses Krieges die Zeitangabe μῆνας τεσσεράκοντα [καὶ] δύο in Apk 13,5b eingetragen hat, zumindest theoretisch möglich. Allerdings gibt es für diese Annahme keinerlei positiven Erweis, so daß davon auszugehen ist, daß der Apokalyptiker diese Zeitangabe in Anlehnung an Dan 7,25 ohne jeglichen historischen Bezug hier eingeführt hat. Damit wollte er deutlich machen, daß dem ersten θηρίον und seinem gotteslästerlichen Wirken eine klare zeitliche Grenze gesetzt ist.

(f) Die Aussagen des Apokalyptikers in Apk 13,11c.12 vermögen die oben bereits diskutierte[453] Identifikation des zweiten θηρίον mit dem Sophisten Antonius Polemon zu untermauern: (1) Die auf das zweite θηρίον bezogene Feststellung ἐλάλει ὡς δράκων reflektiert die Bedeutung des Polemon als eines der besten und bedeutendsten Redner seiner Zeit.[454] (2) In Apk 13,12a wird das zweite θηρίον als eine Gestalt beschrieben, die die gesamte dem ersten θηρίον zugeeignte ἐξουσία in dessen Anwesenheit ausübt,[455] ohne daß ihm selbst eigene ἐξουσία verliehen worden ist.[456] Dies gibt exakt die auch für die Einwohner der Provinz *Asia* und damit für die Adressaten der Apk klar erkennbare Stellung des Sophisten als eines Reisebegleiters und Freundes[457] Hadrians wieder. Polemon durfte sicherlich, etwa während ihrer gemeinsamen Aufenthalte in der Provinz,[458] aber auch zu anderen Zeiten, im Namen und mit (vorausgesetzter) Zustimmung des Kaisers Entscheidungen treffen und verkünden, ohne ein entsprechendes Amt, das ihn dazu legitimiert hätte, innezuhaben.[459]

An der vom Apokalyptiker formulierten Gemeinsamkeit des Auftretens der beiden θηρία scheitert der Versuch D. Voelters, das erste Apk 13 beschriebene θηρίον mit Hadrian, das zweite hingegen mit dem Rhetor Herodes Atticus zu identifizieren.[460]

[452] Vgl. hierzu Schäfer, Bar Kokhba-Aufstand, 10–28: „Für die Dauer des [zweiten jüdischen] Krieges ergibt sich somit eine Zeitspanne von ca. 3½ bis 4 Jahren (je nachdem, wie man das Ende terminiert), d.h. die aus der apokalyptischen Exegese gewonnene Dauer von 3½ Jahren ist von der historischen Wirklichkeit nicht allzu weit entfernt". Ähnlich, allerdings gegenüber den Quellen zum zweiten jüdischen Krieg insgesamt weit weniger kritisch als Schäfer Schürer/Vermes/Millar, History I, 534, A. 92.

[453] Vgl. hierzu oben 219.

[454] Zu dieser auch Herodes Atticus so formulierten Beurteilung vgl. Witulski, Kaiserkult, 152

[455] Zur Erklärung der Formulierung ἐνώπιον αὐτοῦ vgl. oben 146f.

[456] Vgl. hierzu oben 146.

[457] Zum besonderen Verhältnis des Kaisers zum Sophisten vgl. Witulski, Kaiserkult,139ff.

[458] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 146f.

[459] Zur Stellung und zum Einfluß Polemons in der Stadt Smyrna und in der gesamten Provinz *Asia* jenseits des *cursus honorum* vgl. Witulski, Kaiserkult, 142 mit A. 591.

[460] Vgl. hierzu Voelter, Apk, 78–84.

Ein gemeinsames Auftreten beider läßt sich insbesondere auch im Blick auf die Provinz *Asia* nicht verifizieren. Herodes Atticus übernahm nämlich das Amt eines *legatus Augusti pro praetore missus ad ordinandum statum leberarum civitatum provinciae Asiae* erst 134/135 n.Chr.,[461] zu einem Zeitpunkt also, als Hadrian seine Inspektionsreisen bereits beendet hatte und sich, nach der Weihe des athenischen Ζεὺς ʼΟλύμπιος-Heiligtums 132 n.Chr., wieder auf dem Rückweg nach Rom befand.[462] Aber auch über den geographischen Rahmen der Provinz *Asia* hinaus lassen sich Belege für ein gemeinsames Auftreten und Wirken Hadrians und Atticus' nicht beibringen. Im Rahmen der Weihe des Ζεὺς ʼΟλύμπιος-Heiligtums in Athen hielt der „Ausländer" Antonius Polemon und eben nicht der einheimische Herodes Atticus auf Wunsch Hadrians die Festrede.[463] Dies zeigt, daß zwischen Hadrian und Polemon sicherlich ein weit engeres, freundschaftlicheres und vertrauteres Verhältnis bestanden hat als zwischen Hadrian und Atticus.[464]

(3) Die dem zweiten θηρίον in Apk 13,12b zugeschriebene Rolle eines Protagonisten der kultisch-religiösen Verehrung des ersten θηρίον,[465] des amtierenden Kaisers Hadrian, läßt sich im Blick auf die Person des Antonius Polemon in unterschiedlichen Zusammenhängen verifizieren. Als Förderer der kultisch-religiösen Verehrung des Kaisers erwies sich der Sophist zunächst, indem er sich als Gesandter der Stadt Smyrna bei Hadrian intensiv und erfolgreich um die Verleihung der zweiten Neokorie und der damit verbundenen Errichtung eines Tempels zur kultisch-religiösen Verehrung des Kaisers auf provinzialer Ebene in dieser Stadt bemühte.[466] Im Anschluß daran übernahm er bei den im Zusammenhang mit der Verleihung der zweiten Neokorie neu gegründeten ʼΑδριανὰ ʼΟλύμπια ἐν Σμύρνῃ zudem das Amt des Agonotheten.[467]

---

[461] Vgl. Witulski, Kaiserkult, 151, A. 628. Anders Voelter, Apk, 80: „Vermuthlich hat ihn Hadrian, als er Ende 128 oder Anfang 129 zum zweiten Mal nach Athen kam, zum Corrector der freien Städte Asiens ernannt, so dass er, als Hadrian im Herbst 129 selbst in Asien anlangte, bereits daselbst in der oben bezeichneten Stellung sich befand. Dann würde ganz genau auf Herodes passen, was der Apokalyptiker 13,12 von dem zweiten Thiere sagt: Und die Gewalt des ersten Thiers übte er vor demselben aus". So sehr dieser Interpretation von Apk 13,12 auch zuzustimmen ist (vgl. hierzu oben 146), so wenig läßt sie sich im Blick auf die Person des Herodes Atticus historisch halten.

[462] Vgl. hierzu etwa Witulski, Kaiserkult, 162. Zu der Diskussion, ob Hadrian den judäischen Kriegsschauplatz besucht hat, vgl. oben 225 mit A. 450.

[463] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 151f.

[464] Vgl. hierzu Birley, Hadrian, 265f, der feststellt: „That Polemo rather than Herodes was invited to speak on this occasion has been seen by some as some kind of rebuff. But Polemo was older; and besides, Herodes' father had just been honoured with the consulship, may indeed have been holding the office at this very time, as the first consul from Greece proper, a sufficient sign that the family was highly honoured". Das mag durchaus sein, vermag aber die These, daß zwischen Hadrian und Polemon ein engeres und vertrauteres Verhältnis als zwischen Hadrian und Herodes Atticus bestand, nicht zu entkräften.

[465] Vgl. hierzu oben 159.

[466] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 90ff.

[467] Zu diesem Amt und zu dessen möglicher Übertragung auf die Familie des Polemon vgl. bereits Witulski, Kaiserkult, 141f.

Da Antonius Polemon auf Wunsch Hadrians anläßlich der Weihe des Ζεὺς Ὀλύμπιος-Tempels in Athen 132 n.Chr. die Festrede hielt,[468] bei der er πολλὰ καὶ θαυμάσια sagte,[469] ist durchaus mit Grund anzunehmen, daß er für die anscheinend parallel zu dieser Tempelweihe erfolgte Gründung der Institution des Πανελλήνιον[470] und deren konzeptionelle Ausgestaltung mit verantwortlich gewesen ist.[471] Im Mittelpunkt dieser Institution stand die kultisch-religiöse Verehrung des amtierenden Kaisers Hadrian.[472] Sein Engagement bei der Gründung des Πανελλήνιον weist den Sophisten ebenfalls als Protagonisten der kultisch-religiösen Verehrung des amtierenden Herrschers aus. Da zahlreiche Städte aus den römischen Provinzen rund um das Ägäische Meer Mitglieder der τοῦ Πανελληνίου κοινωνία gewesen bzw. geworden sind,[473] läßt sich gerade auch die Aussage des Apokalyptikers in Apk 13,12b: ποιεῖ τὴν γῆν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντας ἵνα προσκυνήσουσιν τὸ θηρίον τὸ πρῶτον κτλ. auch in ihrer geographischen Dimension[474] zwanglos als Bezugnahme auf die Mitverantwortlichkeit des Antonius Polemon bei der Gründung der Institution des Πανελλήνιον verstehen.[475]

Darüber hinaus ist durchaus wahrscheinlich, daß Polemon in seiner Festrede anläßlich der Weihe des Heiligtums des Ζεὺς Ὀλύμπιος in Athen, gewissermaßen als Replik auf die Gunstbezeugung Hadrians, möglicherweise auch zuvor mit diesem abgestimmt, dazu aufrief, in den Städten und Gebieten rund um die Ägäis dem Ἀδριανὸς Ὀλύμπιος geweihte Altäre in Privathäusern aufzustellen.[476] Für diese Altäre lassen sich in den Provinzen *Achaea*, *Macedonia*, *Thracia* und insbesondere auch *Asia* zahlreiche

---

[468] Zu dieser Rede vgl. Witulski, Kaiserkult, 151f. Die Bedeutung dieses Ereignisses läßt sich im Blick auf eine Bewertung des Verhältnisses zwischen Kaiser und Sophist kaum überschätzen.

[469] So Philostratos, *v.soph.* I 25 (533). Philostratos führt darüber hinaus aus, daß Polemon προοίμιον ποιούμενος τοῦ λογοῦ τὸ μὴ ἀθεεὶ τὴν περὶ αὐτοῦ ὁρμὴν γενέσθαι οἱ (I 25 (533); „Seiner Rede stellte er voran, daß er nicht ohne göttlichen Anstoß inspiriert worden sei, über dieses Thema zu handeln"; Text und Übersetzung nach Wright, Philostratos, 112f).

[470] Zu dieser Einrichtung vgl. Witulski, Kaiserkult, 116ff.

[471] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 121, A. 465.

[472] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 129f.

[473] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 121ff

[474] Von seinem geographischen Standpunkt auf der Insel Patmos oder in einer anderen Region der römischen Provinz *Asia* mußte der Apokalyptiker den Eindruck gewinnen, daß ἡ γῆ und οἱ κατοικοῦντες ἐν αὐτῇ, d.h. die Menschen aus dem von ihm unmittelbar überschauten Einzugsbereich, den Provinzen und Regionen rund um das Ägäische Meer, das erste θηρίον verehren. Vgl. hierzu oben 159, A. 92.

[475] Dies entkräftet einen Einwand H. Giesens gegen den Bezug der Gestalt des zweiten θηρίον auf eine einzelne Person: „Da es [d.h. das zweite θηρίον] sich offenbar weltweit für die göttliche Verehrung des ersten Tiers einsetzt, kann kein Individuum gemeint sein, sondern nur ein Kollektiv, das überall, vor allem in Kleinasien, mit Eifer propagandistisch für den Kaiserkult eintritt" (Apk, 311).

[476] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 130ff.

Belege anführen.[477] Die Aussage des Apokalyptikers in Apk 13,12b läßt sich, wiederum auch im Blick auf die von ihm formulierte geographische Dimension,[478] ähnlich zwanglos wie auf die Gründung der Institution des Πανελλήνιον, auch auf diesen Sachverhalt beziehen.[479] Im Blick auf die offensichtliche Ausnahmslosigkeit, die die Darstellung des Apokalyptikers impliziert,[480] paßt die angeordnete Aufstellung der Hadriansaltäre in privaten Häusern und die mit ihnen praktizierte kultisch-religiöse Verehrung des Kaisers sogar noch besser.

(g) Es kann nicht bezweifelt werden, daß Antonius Polemon als Freund und Mentor des amtierenden Herrschers im Rahmen seiner Festrede anläßlich der Weihe des Tempels des Ζεὺς 'Ολύμπιος in Athen[481] auf die universale quasi-soteriologische Bedeutung[482] Hadrians und seines Handelns für die Stadt Athen und für das gesamte Einzugsgebiet des *imperium* hingewiesen hat. Diese Verkündigungsinhalte, kombiniert mit dem offensichtlich von Polemon selbst gegebenen Hinweis, daß die Entfaltung der Thematik seiner Ansprache einem göttlichen Impuls entsprungen ist,[483] machen diese Rede in den Augen des Apokalyptikers zu prophetischer Verkündigung. Diese Verkündigung läßt sich im Blick auf ihren Inhalt und ihre Zielrichtung durchaus als formale Entsprechung zu der von ihm geschauten Apk verstehen.[484] Der Begriff ψευδοπροφήτης, mit dem der Apokalyptiker in Apk 16,13; 19,20; 20,10 das Wirken des zweiten θηρίον charakterisiert, beschreibt demnach exakt die Rolle und die Funktion, die der Sophist Antonius Polemon als Verkündiger des universalen σωτήρ Hadrian und der mit seiner Regentschaft angebrochenen Epoche universalen Heils[485] einge-

---

[477] Vgl. hierzu oben A. 476.

[478] Vgl. hierzu oben A. 474.

[479] Letzteres gilt umso mehr, wenn der Apokalyptiker bei der Formulierung τὴν γῆν καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ κατοικοῦντας nicht eine imaginäre geographische Größe wie etwa den ganzen Erdball, sondern konkret das Gebiet und die Landschaft der *Asia Minor* bzw., aufgrund der in Apk 1,4.11 angegebenen Adressaten der Apk naheliegender, die Provinz *Asia* vor Augen gehabt hat (vgl. hierzu oben 58). Die Aussage, daß Antonius Polemon dafür verantwortlich gewesen ist, daß dem ersten θηρίον in der gesamten Provinz *Asia* Verehrung entgegengebracht worden ist, mußte sich für den Apokalyptiker angesichts der dortigen weiten bzw. flächendeckenden Verbreitung der dem 'Αδριανὸς 'Ολύμπιος geweihten Altäre in Privathäusern und der sehr plausibel zu machenden Mitverantwortlichkeit des Sophisten dafür zwanglos nahelegen.

[480] Vgl. hierzu oben 162.

[481] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 151f.

[482] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 168ff.

[483] Dies bestätigt Philostratos; vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 151, A. 627. Dem entsprechen die Aussagen in Apk 1,2, denen zufolge die Apk „Wort Gottes bzw. Zeugnis Jesu Christi [ist]; es enthält in seinen zahlreichen Visionsschilderungen all das, was Johannes sah (V. 2fin). Das Sehen ging der literarischen Arbeit voraus, doch ist alles Gesehene nun verschriftlicht in diesem als ἀποκάλυψις bezeichneten Buch" (Taeger, Aufklärungsschrift, 6).

[484] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 143f.

[485] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 168ff.

nommen[486] hat.[487] Diese Rolle und diese Funktion stellten ihn v.a. aufgrund des Verkündigungsinhalts in einen diametralen Gegensatz zum Verfasser der Apk, der sich selbst als προφήτης versteht,[488] und machten ihn in dessen Augen eben zu einem ψευδοπροφήτης.

Darüber hinaus bot das Bestreben des Antonius Polemon, zu erweisen, daß er aufgrund seiner Kenntnisse im Bereich der Physiognomik aus der Beobachtung menschlicher Gesichter sichere und zutreffende Voraussagen über zukünftige Ereignisse abzugeben in der Lage sei,[489] dem Apokalyptiker einen weiteren Ansatzpunkt, den Sophisten als die Verkörperung des zweiten θηρίον in seinem Wirken mit dem Begriff ψευδοπροφήτης zu charakterisieren. Denn mit seinem Bestreben, zutreffende Vorhersagen über die Zukunft abzugeben, wird Polemon auch dem mantischen, primär auf die Schau des Zukünftigen bezogenen Aspekt[490] der Begriffe προφήτης und ψευδοπροφήτης gerecht. Dabei kennzeichnet das Präfix ψευδο- die Tatsache, daß es sich bei diesen Prophezeiungen nicht um geoffenbartes, sondern um aus Beobachtungen erschlossenes und somit gänzlich innerweltliches Wissen handelt, nicht unzutreffend.

Daß der Begriff ψευδοπροφήτης die Deutung der Gestalt des zweiten θηρίον auf die römische Provinzialverwaltung unwahrscheinlich macht, hat schon W. Bousset rich-

---

486 Während seiner Rede anläßlich der Weihe des athenischen Ζεὺς ᾿Ολύμπιος-Heiligtums, aber sicherlich auch zu anderen Gelegenheiten wie etwa den gemeinsamen Reisen Polemons und Hadrians in der Provinz *Asia*. Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 146f.151f.

487 Die praktischen Implikationen dessen zeigt etwa Beale, Apk, 831 auf: „The word [ψευδοπροφήτης] summarizes the deceptive role of the second beast of ch. 13, whose purpose is to deceive people so that they will worship the first beast".

488 Daß der Apokalyptiker sich durchaus als προφήτης gesehen hat, belegt Apk 22,9. Vgl. hierzu auch U.B. Müller, Apk, 368: „Der Engel stellt sich auf eine Ebene mit Johannes und seinen Brüdern, den Propheten – offenbar ein Kreis von Charismatikern in den Gemeinden, die wie Johannes prophezeien". Insofern wird der sog. satanischen Trias, bestehend aus δράκων sowie erstem und zweitem θηρίον, eine „himmlische" Trias gegenübergestellt, bestehend aus Gott, dem ἀρνίον Christus und dem Apokalyptiker.

489 Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 143f.

490 Der mantische Aspekt des Berufs eines προφήτης zeigt sich im NT etwa in der Prophezeiung des Agabus Apg 21,10f, darüber hinaus in Apk 13,6. Hier wird der auf der Insel Zypern lebende Hofastrologe Barjesus als μάγος ψευδοπροφήτης bezeichnet. Vgl. hierzu neuestens Haar, Simon Magus, 200 mit Verweis auf F.F. Bruce: „Among the functions associated with the μάγοι from antiquity was divination; and, in coupling μάγος with the word ‚prophet' Luke strongly suggests that Bar-Jesus claimed abilities to reveal the future through various mantic arts. Further, the use of the pejorative ‚false-prophet' is equally revealing of Luke's narrative intention for this episode. As Bruce [...] correctly observes Luke wants to illustrate that Bar-Jesus ‚claimed falsely to be a medium of divine revelations.' [!] He had been proclaiming the will and word of God in Paphos, but he has no authority to do so". In diese Richtung denkt auch Weiser, Apg II, 316: „Die Missionare treffen in Paphos auf einen Zauberer und jüdischen Lügenpropheten am Hof des Prokonsuls Sergius Paulus. Die Angaben passen zu den zeitgeschichtlichen Verhältnissen, nämlich: daß Magie und Wahrsagerei in der Antike synkretistisch auftreten konnten und weit verbreitet waren".

tig gesehen.[491] Aber auch der Versuch, hinter dem zweiten, als ψευδοπροφήτης charakterisierten θηρίον „die Priesterschaft des Kaiserkults in Kleinasien"[492] oder den asianischen Provinziallandtag, das κοινὸν τῆς 'Ασίας,[493] zu vermuten, läßt sich nicht wahrscheinlich machen, da die Gestalt des ersten θηρίον nicht kollektiv, sondern individuell zu fassen, d.h. auf eine einzelne Person zu beziehen ist.[494] Da der am jeweiligen provinzialen Heiligtum amtierende ἀρχιερεύς in der Regel für die Dauer eines Jahres berufen worden ist und sich seine Aufgaben im wesentlichen auf den Opferdienst am entsprechenden Tempel und die (Mit-)finanzierung von im Rahmen der provinzialen Kaiserverehrung zu veranstaltenden Festivitäten beschränkten,[495] läßt sich die Figur des zweiten θηρίον als Verkörperung des ψευδοπροφήτης auch schwerlich auf einen einzelnen provinzialen ἀρχιερεύς beziehen. In der Ausübung seines Amtes ist dieser, wenn überhaupt, so allenfalls in ritualisierter und damit für die Einwohner der Provinz *Asia* gewohnter und vertrauter Form auf die etwaige soterologische Bedeutung des *imperium Romanum* bzw. des jeweils amtierenden Kaisers zu sprechen gekommen. Daß die auf ein in dieser Hinsicht außerordentliches Engagement zielende Charakterisierung des zweiten θηρίον als eines ψευδοπροφήτης jedoch mehr implizieren muß als diese ritualisierte Form der Verkündigung einer soteriologischen Bedeutung des *imperium* und/oder des *princeps*, liegt m.E. auf der Hand.

An dieser Stelle soll nicht unerwähnt bleiben, daß gut vorstellbar ist, daß solche „Priestergaukeleien",[496] wie sie der Apokalyptiker in Apk 13,13–15 skizziert, von einem σοφιστής, hier konkret von Antonius Polemon, ausgeführt worden sind. Einige verstreute Bemerkungen in der Literatur des 1.–3. Jh. n.Chr. lassen die Annahme wahrscheinlich erscheinen, daß sich die σοφισταί bei der Ausübung ihres Berufs offensichtlich durchaus auch goëtischer Praktiken bedient haben: Der im ersten und im zweiten nachchristlichen Jahrhundert wirkende[497] Dio Cocceianus (Chrysostomos) bezeichnet in *or.* XXXII 39 die Redner und die Dichter, mit denen er selbst – nach eigener Aussage – sich nicht auf eine Stufe zu stellen vermag, in einem Atemzug als σοφισταὶ καὶ γόητες. Ähnlich formuliert der Kirchen-

---

[491] Vgl. Apk, 365: „[...] entweder hat man in dem zweiten Tier das römische Präfektentum zu sehen [...] aber dagegen spricht die Bezeichnung und Schilderung des zweiten Tieres als des Pseudopropheten".

[492] So beispielsweise Giesen, Apk, 312, der m.R. die etwa von Kraft, Apk, 180 favorisierte generalisierende Deutung der Gestalt des zweiten θηρίον ablehnt: „Unzureichend ist die Auslegung, die die Gestalt des Pseudopropheten in jedem verwirklicht sieht, der gegenüber dem Götzendienst kompromißbereit ist und zur Nachgiebigkeit rät".

[493] So etwa Caird, Apk, 171: „This indigenous body [d.h. der asianische Provinziallandtag] with its delegated power is John's monster rising out of the land".

[494] Vgl. hierzu oben 153ff.

[495] Vgl. hierzu Gordon, Art. Priester V. Griechisch-Römisch, in: DNP 10, 320: „Hauptaufgaben waren die Durchführung von Opfern [...] unter Einschluß von Gebeten [...] und die Aufsicht über Tempelanlagen und -eigentümer".

[496] So Bousset, Apk, 367.

[497] Vgl. hierzu Dörrie, Art. Dion.3, in: KP 2, 60.

historiker Eusebius innerhalb seiner Beschreibung der Amtsführung des antiochenischen Bischofs Paulus von Samosata.[498] Dies wiederum macht die Annahme plausibel, daß auch Antonius Polemon als eines der hervorragendsten Mitglieder der Berufsgruppe der σοφισταί[499] nicht davor zurückschreckte, auch als γόης zu agieren. Damit aber gewinnt die Vermutung, daß der Sophist innerhalb der Feierlichkeiten zur Weihe des Heiligtums des Ζεὺς ᾿Ολύμπιος in Athen auch solche „Priestergaukeleien", wie der Apokalyptiker sie in Apk 13,13–15 beschreibt, ausgeführt hat,[500] durchaus an Substanz.

(h) Zahlreiche Städte und Gebietskörperschaften der Provinz *Asia* und anderer Regionen im Osten des *imperium Romanum*, aber auch einzelne Personen und (Berufs-)Verbände haben anläßlich der Weihe des athenischen Ζεὺς ᾿Ολύμπιος-Heiligtums 132 n.Chr. im Temenos dieses Heiligtums eine Hadrian geweihte und diesen abbildende Kultstatue errichet.[501] Dies läßt sich gut in Einklang bringen mit der Äußerung λέγων τοῖς κατοικοῦσιν ἐπὶ τῆς γῆς[502] ποιῆσαι εἰκόνα τῷ θηρίῳ Apk 13,14b und dem aus ihr sich ergebenden Sachverhalt, daß zu einem bestimmten Zeitpunkt bzw. innerhalb eines eng begrenzten Zeitraums eine große Zahl[503] von dem ersten θηρίον geweihten und dieses abbildenden Kultstatuen verfertigt werden sollen. Entweder unmittelbar oder aber mittelbar als Bürger eines eine Kultstatue zu verantwortenden Gemeinwesens waren οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, d.h. insbesondere diejenigen, die rund um das ägäische Meer herum bzw. in der Provinz *Asia* wohnten,[504] an der Errichtung einer Hadrian geweihten und diesen abbildenden εἰκών beteiligt.

Im Rahmen der Geschichte der religiös-kultischen Kaiserverehrung der Provinz *Asia* ließe sich der Sachverhalt, der in Apk 13,14b dargestellt wird, allenfalls noch auf die 89/90 n.Chr. vollzogene Weihe des dem flavischen Kaiserhaus dedizierten asiani-

---

[498] Zwei weitere Belege dafür, daß zwischen den Berufen des σοφιστής und des γόης in der Antike durchaus ein Zusammenhang gesehen worden ist, liegen vor bei dem um ca. 135 n.Chr. wirkenden peripatetischen Philosophen Aspasius (zu Aspasius vgl. Dörrie, Art. Aspasios.1, in: KP 1, 650), der in seinen *commentaria in Ethica Nichomachea* dokumentiert, daß im ersten bzw. zweiten nachchristlichen Jahrhundert die Berufsgruppen der σοφισταί und der γόητες unter ein- und demselben Begriff subsumiert werden konnten (*Comm. in Ethica Nichomachea* II 7), und bei dem im 4. Jh. n.Chr. (vgl. hierzu Neuschäfer, Art. Didymus der Blinde, in: LACL, 168) lebenden Didymus Caecus, *fragmenta in Psalmos* 542.

[499] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 139ff.

[500] Daß gerade auch Antonius Polemon immer bereit gewesen ist, einer breiteren Öffentlichkeit seine eigenen goëtischen Fähigkeiten unter Beweis zu stellen, belegen die Inhalte seiner Schrift *de physiognomonia* und die Aufzeichnung dieser Schrift selbst. Vgl. Witulski, Kaiserkult, 143f.

[501] Vgl. hierzu ausführlich Witulski, Kaiserkult, 109ff.

[502] Zur Interpretation des Terminus γῆ vgl. oben 159, A. 92 und oben 219, A. 410 u.ö.

[503] Zu dem im Rahmen des Versuchs einer zeitgeschichtlichen Interpretation von Apk 13 erforderlichen pluralischen Verständnis von Apk 13,14b vgl. oben 166.

[504] Zu dieser geographischen Perspektive vgl. oben 224.

schen Provinzialheiligtums in Ephesus beziehen, da zu diesem Anlaß nachweislich zwölf asianische Städte im τέμενος dieses Heiligtums bzw. im Theater Statuen mit entsprechenden Weiheinschriften errichteten.[505] Diese Deutung von Apk 13,14b und, daraus resultierend, der Bezug von Apk 13 insgesamt auf die in der Provinz *Asia* praktizierte kultisch-religiöse Kaiserverehrung zur Zeit Domitians lassen sich aber aus folgenden Gründen nicht durchhalten: (1) Die Tatsache, daß der Name des zur Zeit der Weihe dieses Heiligtums amtierenden Kaisers Domitian in der Eröffnungswidmung der von den asianischen Städten zu verantwortenden Inschriften nicht im Akkusativ, sondern im Dativ genannt wird, läßt die Identität der Statuen zumindest unsicher erscheinen.[506] Daher kann in keinem Falle mit Notwendigkeit davon ausgegangen werden, daß es sich bei diesen Statuen um εἰκόνες des amtierenden Kaisers Domitian gehandelt hat. (2) Die oben skizziierte Deutung der in Apk 13 vorliegenden Konzeption des gemeinsamen und zeitgleichen Auftretens zweier θηρία, von denen eines mit dem *princeps imperii Romani* zu identifizieren ist, auf Hadrian und seinen Freund und Mentor Antonius Polemon und ihre gemeinsamen Aufenthalte u.a. in der Provinz *Asia*[507] läßt sich im Blick auf die Person Domitians auch nicht annähernd in dieser oder in ähnlicher Weise durchführen. (3) Die Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 13 deuten darauf hin, daß die zur Zeit der Abfassung der Apk in der Provinz *Asia* praktizierte kultisch-religiöse Kaiserverehrung auf das erste θηρίον, d.h. den amtierenden Kaiser, ausgerichtet ist. Demgegenüber lag der Weihe des während der Regierungszeit Domitians in Ephesus errichteten asianischen Provinzialheiligtums nicht das Konzept der individuellen Verehrung des amtierenden *princeps*, sondern vielmehr das der kollektiven Verehrung des flavischen Kaiserhauses zugrunde.[508] Diese Erwägungen machen einen Bezug von Apk 13 auf die Regierungszeit Domitians und eine Deutung des ersten der beiden hier dargestellten θηρία auf seine Person m.E. gänzlich unwahrscheinlich.

Die Annahme, daß Antonius Polemon als enger Freund und Mentor des Kaisers, etwa im Rahmen der Festrede zur 132 n.Chr. vollzogenen Weihe des athenischen Ζεὺς ᾿Ολύμπιος-Heiligtums[509] oder aber auch zuvor, die rund um die Ägäis gelegenen Städte aufgefordert hat,[510] Hadrian in diesem Heiligtum eine Kultstatue zu errichten, ist durchaus plausibel. Insofern kann die Äußerung des Apokalyptikers in Apk 13,14b, in der er dem zweiten θηρίον die Verantwortung dafür zuschreibt, daß οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς dem ersten θηρίον eine εἰκών erstellen,[511] ohne Schwierigkeit auf den Sophisten gedeutet werden.

(i) In Apk 13,15 beschreibt der Apokalyptiker eine „Priestergaukelei", innerhalb der das zweite θηρίον einer Kultstatue des ersten θηρίον Geist

[505] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 53ff.
[506] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 53.
[507] Vgl. hierzu oben 219.
[508] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 64ff.
[509] Vgl. hierzu ausführlich Witulski, Kaiserkult, 109ff.
[510] Sicherlich nach Absprache und mit Zustimmung Hadrians.
[511] Zur Interpretation dieser Formulierung vgl. oben 224.

verleiht, so daß diese Kultstatue sprechen und Anweisungen geben kann. Dies läßt sich vor dem Hintergrund der von Pausanias überlieferten Beschreibung der Ausgestaltung des Temenos des athenischen Heiligtums des Ζεὺς 'Ολύμπιος gut als ein Element der von Antonius Polemon 132 n.Chr. anläßlich der Weihe dessen gehaltenen Festrede erklären. Nach der Darstellung des Pausanias unterschied sich die von der Stadt Athen anläßlich dieser Weihe gestiftete Statue Hadrians zunächst durch ihre Größe, dann aber auch durch ihren exponierten Standort von den anderen dem Kaiser geweihten εἰκόνες: καὶ σφᾶς ὑπερεβάλοντο 'Αθηναῖοι τὸν κολοσσὸν ἀναθέντες ὄπισθε τοῦ ναοῦ θέας ἄξιον.[512] Daß diese offensichtlich riesige Statue mit den entsprechenden Mechanismen ausgerüstet worden ist, die es ermöglichten, sie mit Hilfe einer zuvor entsprechend instruierten Person den Teilnehmern der Feierlichkeiten als sprechend erscheinen zu lassen, ist sehr gut denkbar, daß der immer auch auf Demonstrationen seiner Fähigkeit zur γοητεία bedachte Sophist[513] Antonius Polemon im Rahmen seiner Einweihungsrede diese Möglichkeiten nutzte, ebenfalls.

Die Ausführungen des Sophisten Lukianos von Samosata im 26. Kapitel seiner Kampfschrift gegen den als Prophet auftretenden Alexandros von Abonuteichos[514] belegen die Existenz solcher sprechender Statuen für das zweite nachchristliche Jahrhundert.[515] Einen weiteren Beleg für eine sich artikulierende Kultstatue liefert für das erste nachchristliche Jahrhundert Suetonius in seinen *vitae Caesarum* (*Gaius* 57). Weitere Belege für solche Manipulationen bieten der zwischen ca. 170 und 235 n.Chr. lebende[516] Hippolytus in seiner *refutatio omnium haeresium* IV 41, Athenagoras in seiner 177 n.Chr. abgefaßten[517] *legatio sive supplicatio pro Christianis* 26f, Lukianos in *de dea Syria* 10, und Eusebius in *praep.ev.* V 21,6.

Nach Apk 13,15 verfügte diese Kultstatue folgende Bestimmung: ὅσοι ἐὰν μὴ προσκυνήσουσιν τῇ εἰκόνι τοῦ θηρίου ἀποκτανθῶσιν. Diese Anordnung läßt sich vor dem Hintergrund der Anweisungen des römischen Kaisers

[512] Pausanias I 18,6: „[...] und die Athener übertrafen sie mit dem sehenswerten Koloß, den sie hinter dem Tempel aufstellten" (Text nach Jones, Pausanias I, 90, Übersetzung nach Eckstein, Pausanias I, 102).

[513] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 143f.

[514] Zu diesem Beleg bemerkt Scherrer, Signs and Wonders, 602: „This is a rather close parallel to Rev 13:15. The obious difference is that Lucian rationalized his account, telling us it was all mere trickery, whereas John apparently believes the wonders are real but that Satan is behind them".

[515] Zu Lukianos von Samosata vgl. Wegenast, Art. Lukianos.1, in: KP 3, 772–777. Lukianos wurde um 120 n.Chr. geboren und starb nach 180 n.Chr. (vgl. 772f). Seine Schrift gegen Alexandros von Abunoteichos, „dessen auf die Wundergläubigkeit des Volkes berechnete Praktiken [...] [er] anläßlich einer Reise im J.[ahr] 164 nicht ohne Lebensgefahr kennengelernt hatte" (775), schloß Lukianos erst nach 180 n.Chr. ab.

[516] Vgl. hierzu Suchla, Art. Hippolyt, in: LACL, 296.

[517] Vgl. hierzu Pilhofer, Art. Athenagoras, in: LACL, 63.

Traian[518] gerade aus christlichem Blickwinkel sehr gut als Veränderung bzw. Verschärfung dieser Anweisungen, die möglicherweise inzwischen auch in der Provinz *Asia* in Geltung standen,[519] verstehen. Traian lehnte die von seinem bithynischen *legatus Augusti consulari potestate* Plinius im Rahmen von Christenprozessen zum Erweis der Wahrhaftigkeit der Tatsache, daß der jeweils als Christ Angeklagte dem Christsein abgeschworen hat bzw. niemals Christ gewesen ist, geforderte Verehrung seiner eigenen kaiserlichen εἰκών ab.[520] Angesichts der Weihe des Heiligtums des Ζεὺς ᾿Ολύμπιος in Athen und der mit dieser zusammenhängenden Ereignisse[521] läßt sich durchaus mit Grund vermuten, das Hadrian diese ablehnende Haltung seines Amtsvorgängers, möglicherweise auf den Rat seiner engsten Vertrauten hin, aufgegeben hat. Denkbar ist, daß auf seine Anordnung hin oder aber zumindest mit seiner Zustimmung verfügt worden ist, daß nun im Rahmen einer solchen Beweisführung auch die εἰκών des amtierenden *princeps* Hadrian anzubeten war. Das hatte dann zur Folge, daß derjenige, der sich weigerte, diese εἰκών entsprechend zu verehren, mit dem Tod bestraft wurde.

(j) Die offensichtlich auf einem monetären bzw. kommerziellen Hintergrund formulierte Äußerung Apk 13,17[522] läßt sich ohne Schwierigkeiten mit der Tatsache, daß Hadrian nach seiner Rückkehr nach Rom 132 n.Chr. die Prägung von Reiseerinnerungsmünzen veranlaßte, mit denen er seine beiden Inspektionsreisen und die mit diesen verbundenen Zielsetzungen zu propagandistischen Zwecken zu dokumentieren beabsichtigte,[523] verknüpfen. Denkbar ist, daß Antonius Polemon als Freund und Mentor des Kaisers diesem um des propagandistischen Effektes willen dazu riet, die Prägung dieser Reiseerinnerungsmünzen in einer Weise zu forcieren, daß sie schließlich als Zahlungsmittel den Warenverkehr in der Provinz *Asia* und durchaus auch im gesamten *imperium Romanum* so weit bestimmten, daß sämtliche anderen, von den Vorgängern Hadrians emittierten Münzprägungen demgegenüber in den Hintergrund treten mußten.[524] Historisch zumindest nicht unplausibel ist aber auch die Annahme, daß Antonius Polemon zumindest innerhalb der Provinz *Asia*[525] versucht hat, eine Regelung durch-

[518] Vgl. hierzu Plinius, *ep.* X 97.

[519] Vgl. zu dem für die Provinz *Asia* geltenden sog. *Rescriptum Hadrianum*, das offensichtlich auf den Bestimmungen des bei Plinius überlieferten und zunächst für die Provinz *Bithynia* geltenden traianischen Reskripts aufbaut und diese voraussetzt, Witulski, Kaiserkult, 165ff.

[520] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 81ff.

[521] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 109ff. Hier ist insbesondere an die verordnete provinzweite Aufstellung von Hadrian als ᾿Αδριανὸς ᾿Ολύμπιος geweihten Altären in Privathäusern zu denken (vgl. hierzu 130ff).

[522] Vgl. hierzu oben 166ff.

[523] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 156ff.

[524] Zu dieser Verstehensmöglichkeit von Apk 13,17 vgl. oben 169f.

[525] Zum Einfluß des Sophisten zumindest in seiner Heimatprovinz und zu seinem Umgang zumindest mit den asianischen Städten vgl. Witulski, Kaiserkult, 142 mit A. 591.

zusetzen, der zufolge bei Ein- und Verkäufen nur noch mit den neu emittierten Reiseerinnerungsmünzen oder mit anderen, eine Einprägung Hadrians tragenden Emissionen bezahlt werden sollte.[526]

Ebenfalls nicht unmöglich ist es, die in Apk 13,16 vorliegende Aussage des Apokalyptikers dahingehend zu verstehen, daß der Sophist seinen Einfluß in seiner Heimatprovinz *Asia* dazu verwendet hat, als Zeichen der Loyalität gegenüber dem amtierenden *princeps* deren Einwohner dazu zu bewegen, sich in der Öffentlichkeit einen Ring, ein Diadem oder ein anderes Schmuckstück, in welche Münzen mit der Einprägung Hadrians eingesetzt sind, auf die Finger der rechten Hand zu stecken bzw. auf die Stirn oder den Kopf zu setzen.[527]

Der Versuch, den u.a. in Apk 13,16 verwendeten Begriff χάραγμα im Sinne eines Siegels oder eines Brandzeichens zu interpretieren, mit dem die Anhänger des ersten θηρίον als an der kultisch-religiösen Kaiserverehrung Teilnehmende kenntlich gemacht worden sind[528], läßt sich auf der Ebene einer zeitgeschichtlich-historischen Interpretation von Apk 13 allenfalls theoretisch durchhalten. Eine allgemeine Brandmarkung freier Menschen im Rahmen der kultisch-religiösen Kaisersverehrung läßt sich insbesondere auch in der Provinz *Asia* kaum wahrscheinlich machen.[529]

(k) Die Zahlenwerte des mit hebräischen Buchstaben geschriebenen Namens *Traianus Hadrianus*, אדרינוס[530] טרינוס,[531] ergeben in ihrer Addition die Summe von 666, die Zahlenwerte der alternativen Schreibweise des Namens *Traianus*, טירין,[532] verbunden mit der oben zitierten Schreibweise für *Hadrianus*, אדרינוס, die Summe von 616[533]. Somit lassen sich sowohl der hebräisch geschriebene Name des amtierenden Kaisers Hadrian als auch der hebräisch geschriebene Name der Gestalt des *Nero redivius*, קסר נרון, aus der Zahl 666 errechnen, was dem Apk 13,18 offensichtlich zugrundeliegenden isopsephischen Ansatz[534] entspricht. Damit identifiziert der Apo-

---

[526] Zu dieser Verstehensmöglichkeit von Apk 13,17 vgl. oben 169f.

[527] Vgl. hierzu oben 170f.

[528] Vgl. hierzu oben 172ff.

[529] Vgl. hierzu Gross, Art. Signum.2, in: KP 5, 185: „Freie Menschen wurden allg.[emein] nicht gebrandmarkt, doch begegnet freiwillige Tätowierung (Brandmarkung) bei einigen Religionen ö.[stlichen] Ursprungs. [...] Gegen Freie wird Brandmarkung nur ausnahmsweise als Strafe verhängt".

[530] Diese Schreibweise des Namens Hadrian ist etwa belegt in MTeh 93,6 und WaR 25,5. Zu der Transkription dieses Namens vgl. darüber hinaus Jastrow, Dictionary, 18, s.v. אַדְרְיָנוֹס.

[531] Diese Transkription des Namens *Traianus* ist bei Jastrow nicht belegt. Allerdings stellt sie lediglich das Defektivum der Schreibweise טריינוס (vgl. hierzu auch die beiden für *Hadrianus* belegten Transkriptionen אדריינוס und אדרינוס, beide in WaR 25,5) dar, die nach Jastrow, Dictionary, 553, s.v. טְרְיָינוֹס sehr wohl belegt ist. Darüber hinaus ist für das Adjektiv „trajanisch" die Transkription טרינא belegt (vgl. hierzu 553, s.v. טְרְיָינָא), was der Transkription טירין für den Namen *Traianus* entspricht.

[532] Vgl. hierzu die Belege bei Jastrow, Dictionary, 553, s.v. טְרְיָינוֹס.

[533] Vgl. hierzu die Darstellung des bereits von Voelter erbrachten Nachweises oben 52.

[534] Vgl. hierzu oben 181ff.

kalyptiker den aktuell amtierenden *princeps* Hadrian in Apk 13,18 implizit mit der Figur des *Nero redivivus*[535] und kann seinen Adressaten gegenüber zugleich belegen, daß in der Gestalt dieses Kaisers der erwartete *Nero redivivus* wahrhaftig erschienen ist.[536]

Fazit: Der Versuch einer zeitgeschichtlichen Deutung der „allegorisch-symbolische[n] Darstellung"[537] von Apk 13 hat gezeigt, daß sich dieses Kapitel in weiten Teilen entweder unmittelbar auf das Wirken des Kaisers Hadrian und seines Freundes und Mentors, des Sophisten Antonius Polemon, zwischen 123 und 132 n.Chr., dabei insbesondere auf deren gemeinsame Aufenthalte in der Provinz *Asia* und die 132 n.Chr. vollzogene Weihe des Ζεὺς 'Ολύμπιος-Heiligtums in Athen, beziehen oder aber plausibel mit ihrem Wirken in Verbindung bringen läßt. Insofern vermag die zeitgeschichtliche Interpretation von Apk 13 die oben formulierte These der Datierung der Abfassung der Apk in die Zeit zwischen 132 und 135 n.Chr. zu untermauern.

---

[535] Zur Differenzierung von *Nero redux* und *Nero redivivus* vgl. oben 206f.

[536] Vgl. hierzu oben 185f.

[537] Roloff, Apk, 133.

2. Apk 2,12–17.18–29

2.1 Apk 2,12–17

2.1.1 Exegetische Grundlagen von Apk 2,12–17

Nachdem er das Sendschreiben mit den in allen sieben Sendschreiben der Apk (Apk 2f) stereotyp wiederkehrenden Rahmenelementen „Schreibbefehl" und „Botenformel"[1] eröffnet hat (Apk 2,12), lobt[2] der Apokalyptiker in Apk 2,13 zunächst die Gemeinde von Pergamon. Sie habe den Glauben an das ἀρνίον Christus nicht verleugnet, sondern vielmehr offensichtlich auch in Zeiten der Anfechtung (2,13b) bewahrt.[3] In diesem Zusammenhang wird die Stadt Pergamon, der Wohnort der pergamenischen Christen, als ein Ort bezeichnet, an welchem sich zugleich auch der θρόνος τοῦ σατανᾶ befindet und in welchem der σατανᾶς wohnt.

Die Gesamtstruktur von Apk 2,13cd legt es nahe, die Formulierung ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ als nähere Charakterisierung der zuvor formulierten Ortsangabe παρ' ὑμῖν[4] verstehen und sie nicht als prädikative Ergänzung zu dem vorausgehenden Prädikat ἀπεκτάνθη zu begreifen. Somit wollte der Apokalyptiker mit dem Satz ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ nicht den Ort benennen, an welchem Antipas zu Tode gekommen ist, sondern lediglich ausführen, daß παρ' ὑμῖν, dort, wo die pergamenischen Christen leben, d.h. in der Stadt Pergamon, auch der σατανᾶς wohnt.[5]

---

[1] Zu diesen beiden Rahmenelementen vgl. U.B. Müller, Apk, 92f. Den Schreibbefehl versteht Müller als „eine Variation des sog. Botenauftrags [...] wie er in der atl. Prophetie in Verbindung mit der Botenformel vorkommt" (92). Die Botenformel, die die an sie anschließende Rede als Worte des ἀρνίον Christus charakterisiert, begegnet nach Müller „besonders in der atl. Prophetie [...] wie auch in ihrer frühchristlichen Entsprechung [...] Der Prophet autorisiert seine Verkündigung als Wort seines göttlichen Auftraggebers" (93). Als Parallelen zu der in den Sendschreiben der Apk begegnenden Botenformel verweist Müller auf prophetische Briefe in 2Chr 21,12; ParJer 6,13f.22 und 2Bar 78,2. In ParJer 6,13 begegnet, analog zu den sieben Sendschreiben Apk 2f, der Botenauftrag kombiniert mit der Botenformel.

[2] Zur der Einleitung von Apk 2,13 mit dem Verbum οἶδα vgl. U.B. Müller, Apk, 93: „‚*Ich kenne*'*-Einleitung*. Der eigentliche Inhalt jedes Sendschreibens beginnt mit der formelhaften Wendung ‚ich kenne', bezogen auf die jeweilige Gemeindesituation". Als Parallele führt Müller 2Bar 78,4 an.

[3] Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 110: „Die Hinwendung zur Gemeindesituation ist breit entfaltet; sie enthält zunächst nur Lob (Vers 13). Die Gemeinde hat den Anfeindungen der heidnischen Umwelt widerstanden und das Bekenntnis zu Christus bewahrt". Ähnlich auch Giesen, Apk, 113: „Zunächst lobt er [d.h. der Apokalyptiker] die Gemeinde: Trotz der Gefahr, die vom Thron Satans [...] ausgeht, hält sie am Namen Jesu fest und verleugnet den Glauben an ihn nicht".

[4] Zu dem Personalpronomen ὑμῖν vgl. Aune, Apk I, 185: „The plural form of the pronoun ὑμῖν [...] indicates that the address has shifted from the angel of the church to the members of the church, who are now addressed directly".

[5] So etwa Aune, Apk I, 185: „The phrase ‚where Satan dwells' means either that someone representing Satan lives in Pergamon or that evil is present in a particularly potent way in Pergamon".

Den Höhepunkt[6] der äußeren Anfeindungen gegen die pergamenische Gemeinde bis zum Zeitpunkt der Abfassung der Apk stellte offensichtlich der bereits einige Zeit zurückliegende[7] Tod des μάρτυς πιστός[8] Antipas[9] dar.[10] Aber auch dieses Ereignis konnte die Treue der in Pergamon lebenden Christen gegenüber dem ἀρνίον Christus und dem Glauben an ihn anscheinend nicht erschüttern. Da der Apokalyptiker den Tod des einen μάρτυς Antipas als Höhepunkt der von außen auf die in Pergamon lebenden Christen einwirkenden Anfeindungen beschreibt, ist anzunehmen, daß dessen Tod zur Zeit der Abfassung der Apk in dieser Stadt der einzige Fall eines um seines Glaubens willen getöteten Christen gewesen ist.[11] Das aber heißt, daß bis zu diesem Zeitpunkt von einer umfassenden oder überhaupt von einer Verfolgung der pergamenischen Christen nicht die Rede sein kann.[12] Angesichts der wenig detaillierten Ausführungen des Apokalyptikers läßt sich über die näheren Umstände und über die Art und Weise des Todes des Antipas nichts Sicheres sagen. Denkbar sind sowohl ein Lynchmord als aber auch die Hinrichtung als Strafe in einem regulären Gerichtsverfahrens.[13]

---

[6] Die kopulative Konjunktion καί, mit der der Apokalyptiker in Apk 2,13 den Hinweis auf den Tod des Antipas einleitet, ist als verstärkendes καί im Sinne von „auch" bzw. „(und) sogar" zu verstehen. Vgl. hierzu Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 442,8, 369.

[7] Dies wird schon dadurch belegt, daß der Apokalyptiker zur Darstellung dieses Vorgangs im Unterschied sowohl zu den vorausgehenden als auch zu den daran anschließenden Ausführungen in den Verben ἠρνήσω und ἀπεκτάνθη den Aorist verwendet hat. Vgl. Roloff, Apk, 54: „Dieses Martyrium des Antipas liegt allerdings schon geraume Zeit zurück, es gehörte vermutlich in die Anfangsepoche der Gemeinde". Ähnlich auch Klauck, Sendschreiben, 164: „Der Fall des Antipas liegt zeitlich bereits etwas zurück".

[8] Zur Bedeutung des μάρτυς-Begriffs vgl. U.B. Müller, Apk, 111: „‚Zeuge' ist hier noch nicht fester Begriff für den Märtyrer. Das Wort bezeichnet nur das Bekenntnis zu Christus, das zum Anlaß für den Tod wird: ‚So heißt auch Antipas in 2,13 nicht deshalb ‚Zeuge', weil er getötet wird, sondern er wird getötet, weil er Zeuge ist [...]'".

[9] Zu der an diesem Punkt augenscheinlich vorliegenden grammatischen Inkongruenz vgl. Aune, Apk I, 184: „The noun phrase ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου [...] is a nominative of apposition modifying ‚Antipas,' which is an indeclinable noun but syntactically must be in the genitive case".

[10] Zu den möglichen Umständen des Todes des Antipas vgl. Klauck, Senschreiben, 163: „Nach diesem Modell [d.h. den Ausführungen in Plinius, *ep.* X 96f] dürfen wir uns das Schicksal des Antipas am ehesten vorstellen. Er war sozial auffällig geworden aufgrund seiner neuen, vom Glauben bestimmten Lebenspraxis und hatte eine Anzeige provoziert. Im Gerichtsverfahren verweigerte er das Opfer vor Götter- und Kaiserbild, er bekannte sich weiter zu Jesus als seinem Herren, anstatt ihn, wie Plinius es forderte, zu verfluchen. Das kostete ihn das Leben".

[11] So m.R. etwa U.B. Müller, Apk, 111: „Dabei fällt auf, daß er [d.h. der Apokalyptiker] nur einen Fall von Martyrium nennt. Ungewiß bleibt, welcher Art dieser bisher wohl einzige Fall [!] ist". Ähnlich auch Roloff, Apk, 54: „Dieses Martyrium [...] blieb zunächst ein vereinzelter Zwischenfall. Zu einer offenen Verfolgung war es jedenfalls bislang nicht gekommen".

[12] Vgl. hierzu auch oben 69f.

[13] So unentschieden U.B. Müller, Apk, 111: „Es läßt sich nicht entscheiden, ob Antipas einem regulären Gerichtsverfahren zum Opfer fiel oder nur einem Ausbruch von Lynchjustiz einer aufgebrachten Volksmenge". Anders hier aber Giesen, Apk, 113, der es für wahrscheinlicher hält,

Nach den lobenden Worten in Apk 2,13 setzt der Apokalyptiker sein Sendschreiben in Apk 2,14 mit kritischen Tönen fort.[14] Konkret wirft er den pergamenischen Christen vor, daß sich in ihrer Gemeinde Irrlehrer befinden bzw. daß die Gemeinde in ihrer Mitte Irrlehrer duldet.[15] Die von den Irrlehrern vertretene Lehre und Verkündigung bezeichnet er im Rahmen ihrer inhaltlichen Charakterisierung zunächst näherhin als διδαχὴ Βαλαάμ (Apk 2,14),[16] um sie dann unter Verwendung der komparativen Adverbien οὕτως und ὁμοίως in Apk 2,15 mit der διδαχὴ Νικολαϊτῶν zu identifizieren.[17] Das aber bedeutet, daß sich die Begriffe διδαχὴ Βαλαάμ und διδαχὴ Νικολαϊτῶν letzten Endes auf ein- und dieselbe Irrlehre beziehen. Offensichtlich wollte der Apokalyptiker den wesentlichen und entscheidenden Inhalt der aktuell in Pergamon virulenten Irrlehre durch einen Verweis auf die alttestamentliche Gestalt des Propheten Bileam schlaglichtartig beleuchten.[18]

---

daß Antipas „aufgrund eines ordentlichen Verfahrens hingerichtet [worden ist], da sein Tod wohl mit der Weigerung, dem Kaiser zu opfern, zusammenhängt". Letzteres läßt sich durch den Text Apk 2,12–17 aber nicht belegen.

[14] Die Verwendung der adversativen Konjunktion ἀλλά am Beginn von Apk 2,14 unterstreicht den Wechsel vom Lob zur Kritik. Vgl. hierzu Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 448, 378f.

[15] So Giesen, Apk, 114: „Dafür, daß die Gemeinde [in Pergamon] [...] Irrlehrer in ihrer Mitte duldet, wird sie getadelt". Ähnlich auch Bousset, Apk, 213: „Nicht ganz klar ist bei alledem das Verhältnis der Bileamiten zur Gemeinde der Pergamener. Wenn aber im folgenden Vers [d.h. Apk 2,16] das angedrohte Gericht über die Bileamiten zugleich ein Gericht über die Gemeinde ist, so müssen die Bileamiten doch in einem, wenn auch losen Verhältnis, zur Gemeinde gestanden haben".

[16] Nach Roloff, Apk, 54 wurde diese Bezeichnung nicht vom Apokalyptiker geprägt, sondern gehe auf die Irrlehrer selbst zurück: „Die Wendung ‚Lehre Bileams' ist jedoch schwerlich erst von Johannes geprägt, sondern dürfte auf die Gegner selbst zurückgehen, die Bileam wohl positiv als Urbild des geheime göttliche Weisheit ergründenden Propheten verstanden haben". Anders m.R. U.B. Müller, Apk, 112, der diesen Ausdruck auf den Apokalyptiker zurückführt: „Johannes hat das Auftreten der Nikolaiten durch das a[lt]t[estament]l[iche]. Beispiel deuten wollen", und Giesen, Apk, 102: „Doch daß die Nikolaïten sich selbst auf Bileam berufen, ist höchst unwahrscheinlich".

[17] Vgl. hierzu etwa Aune, Apk I, 188: „The οὕτως [...] coordinates the phrase that it introduces with the statement that immediately precedes in v 15, by way of interpreting or explanation. Thus, ‚the teaching of Balaam' is the same as ‚the teaching of the Nicolaitans'", und Beale, Apk, 251: „Some suggest that ‚Nicolaitans' could be merely another name for the Balaam sect, since their teaching is emphatically equated with that of that other group: ‚*in the same manner* (οὕτως) you also have some holding the teaching of the Nicolaitans *in the same way* (ὁμοίως)'". Die von Heiligenthal, Nikolaiten, 134 vertretene Deutung des οὕτως Apk 2,15 erscheint demgegenüber unwahrscheinlich: „Aufgrund des οὕτως in [Apk] 2,15 nehmen die meisten Forscher m.R. eine inhaltliche Identität der ‚Irrlehrer' aus Ephesus und Pergamon an". Einen anderen, aber doch zumindest zunächst eher fernliegenden Bezug des Adverbs ὁμοίως befürwortet Aune, Apk I, 188: „[...] the concluding ὁμοίως [...] also compares the situation in Pergamon with that in Ephesus". Zu einer etymologischen Verbindung beider Termini vgl. etwa Beale, Apk, 251 und U.B. Müller, Apk, 99, insbesondere aber Hemer, Letters, 89, der diese Verbindung als „point of the emphatic comparison [...] between Balaam and the Nicolaitans" (88) herausstellt.

[18] Vgl. hierzu etwa auch U.B. Müller, Apk, 97: „Bileam diente als a[lt]t[estament]l.[iches] Beispiel götzendienerischer Verführungskunst, mit dem die [aktuell in Pergamon vorhandenen]

Damit legt sich zugleich die Annahme nahe, daß es sich bei den Anhängern der διδαχὴ Βαλαάμ und den Anhängern der διδαχὴ Νικολαϊτῶν um ein- und denselben Personenkreis handelt.[19] Dafür spricht insbesondere die Verwendung des Singulars Βαλαάμ Apk 2,14, der im Unterschied zu dem in Apk 2,15 verwendeten Plural Νικολαϊτῶν darauf schließen läßt, daß es sich bei der διδαχὴ Βαλαάμ nur um die von Bileam selbst zur Zeit der Wüstenwanderung des Volkes Israel propagierte διδαχή handelt. Zur Zeit der Abfassung der Apk hingegen wird diese διδαχὴ Βαλαάμ als διδαχὴ Νικολαϊτῶν von eben dieser Gruppe verfochten.[20]

Die in den Augen des Apokalyptikers zu verwerfende διδαχὴ Βαλαάμ, das dem Propheten Bileam vorzuwerfende Fehlverhalten bestand nach Num 25,1–3; 31,16[21] darin, das Volk Israel zum Abfall vom Gott der Väter und dem von ihm gestifteten Gesetz und zur Anbetung moabitischer bzw. midianitischer Gottheiten[22] zu verführen und es somit zum Götzendienst anzustiften.[23] Mit dem Terminus φαγεῖν εἰδωλόθυτα, mit dem der Apokalypti-

Gegner verglichen werden", und, noch deutlicher, 112: „Die Anklage [Apk 2,] Vers 14f. charakterisiert die Gegner. Vers 14 versucht, diese Leute durch Vergleich mit einem a[lt]t[estament]l.[ichen] Beispiel zu definieren. Bileam begegnet als Prototyp der Irrlehrer, der damals mit Hilfe von Balak die Israeliten zum Abfall verführte". Ähnlich auch Aune, Apk, 188: „This close coordination between the Nicolaitans [...] and Balaam may suggest the reason that John has chosen ‚Balaam' as a symbol".

[19] Vgl. hierzu etwa Bousset, Apk, 213: „Nach dem Zusammenhang kann diese Wendung [d.h. ὅτι ἔχεις κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ] kaum anders verstanden werden, als daß die, welche an der Lehre Bileams festhalten, identisch sind mit den an der Lehre der Nicolaiten Festhaltenden. Es steht also die Lehre Bileams der Lehre der Nicolaiten parallel (man beachte, daß es nicht im Singular heißt: die Lehre des Nicolaus). Nicolaiten sind also Leute, wie einst Bileam es war, und so wird der Gedankengang erst prägnant: wie einst Bileam es gelang, Israel zu verführen, so ist es auch seinen Nachfolgern, den Nicolaiten, gelungen, einige aus der pergamenischen Gemeinde zu gewinnen". Ähnlich auch U.B. Müller, Apk, 97: „Dabei wird deutlich, daß die in [Apk 2,] Vers 14 genannten Anhänger der ‚Lehre Bileams' und die in Vers 15 erwähnten Nikolaiten identisch sind. Vers 15 führt keine neue Gruppe ein, sondern hier wird der Vergleich mit dem a[lt]t[estament]l.[ichen] Beispiel im Blick auf die gegenwärtige Gefahr der Nikolaiten zu Ende gebracht: ‚So (d.h. wie im Falle Bileams) hast auch du (d.h. wie Ephesus) solche, die an der Lehre der Nikolaiten festhalten gleicherweise'".

[20] Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 112: „In [Apk 2,] Vers 15 wird dann der Bezug zur Gegenwart der Gemeinde ausdrücklich hergestellt. Entsprechend dem a[lt]t[estament]l.[ichen] Beispiel hat die Gemeinde zu Pergamon Leute bei sich, die an der Lehre der Nikolaiten festhalten".

[21] In Num 31,16 werden u.a. die Ausführungen von Num 25,1–3 interpretierend aufgenommen. Vgl. hierzu Noth, Num, 200: „Merkwürdig ist die Notiz, daß die Verführung Israels zum Baal-Peor durch ‚das Wort des Bileam' veranlaßt gewesen sei (V. 16). Daß in dem vorliegenden späten Stück noch eine ursprüngliche Variante alter Bileamüberlieferung enthalten sei, ist sehr wenig wahrscheinlich. Eher handelt es sich um eine Kombination aus dem Nebeneinander der Bileamgeschichten von Kap. 22–24 und der Baal-Peor-Geschichte von Kap. 25".

[22] Erst aus Num 25,3, einer nachklappenden Information, erfahren die Leser, daß es sich bei diesen moabitischen bzw. midianitschen Gottheiten wohl im wesentlichen um die Gottheit בעל פעור/Βεελφεγωρ gehandelt hat.

[23] Vgl. hierzu Num 31,16. Erst in Num 31,16 werden in einem interpretatorischen Rückblick die Num 25,1–3 geschilderten Ereignisse mit der Person des Bileam verbunden, wobei die Vereh-

ker in Apk 2,14 in gleicher Weise wie mit Ausdruck πορνεῦσαι unmittelbar zunächst die διδαχὴ Βαλαάμ und erst durch die Apk 2,15 nachklappende Parallelisierung[24] mittelbar dann auch διδαχὴ Νικολαϊτῶν charakterisiert,[25] spielt er wohl auf den Num 25,2b geäußerten Vorwurf καὶ ἔφαγεν ὁ λαὸς τῶν θυσιῶν αὐτῶν an. Bei diesen θυσία, die hier von den Israeliten in einer gemeinsamen kultischen Mahlzeit mit den Moabitern bzw. Midianitern verzehrt werden, handelt es sich nach Num 25,2a um Opferfleisch, das zuvor den moabitischen bzw. midianitischen Gottheiten im Rahmen einer Opferhandlung dargebracht worden ist.[26] Naheliegend ist, daß das Verbum πορνεῦσαι, das in Apk 2,14, verknüpft mit der Konjunktion καί, auf die Wendung φαγεῖν εἰδωλόθυτα folgt, entsprechend auf die an Num 25,2b unmittelbar anschließende Äußerung Num 25,2c καὶ προσεκύνησαν τοῖς εἰδώλοις αὐτών zu beziehen ist. Das aber bedeutet, daß der Terminus πορνεῦσαι vom Apokalyptiker in Apk 2,14 in metaphorischem Sinne verwendet worden ist und die Anbetung anderer, heidnischer Gottheiten und den damit einhergehenden Abfall vom Gott des Alten Testaments bezeichnen soll.[27]

---

rung der midianitischen bzw. moabitischen Gottheiten als die entscheidende Verfehlung hervorgehoben wird. U.B. Müller, Apk, 112, interpretiert Num 31,16; 25,1–3 folgendermaßen: „Bileam begegnet als Prototyp der Irrlehrer, der damals mit Hilfe von Balak die Israeliten zum Abfall verführte". Noch deutlicher Roloff, Apk, 54: „In der Sicht des nachbiblischen Judentums galt Bileam [...] als Prototyp des gottlosen Frevlers und Anstifters zum Götzendienst [...] und eben diese Sicht wird von unserer Stelle aufgenommen". Zur Rezeption der Gestalt des Bileam in alttestamentlichen und frühjüdischen Texten insgesamt vgl. Rösel, Verführer, 506–524.

[24] Vgl. hierzu oben 240.

[25] Vgl. hierzu auch Holtz, Werke, 352f: „Der Vorwurf des Essens von Götzenopferfleisch und der Unzucht bezieht sich zunächst in [Apk] 2,14 auf Bileam und Balak und entfaltet das σκάνδαλον, das den Söhnen Israels bereitet wird".

[26] Anders U.B. Müller, Apk, 112, der feststellt: „Die ausdrückliche Erwähung des Götzenopferfleisches (Vers 14) ist nicht dem a[lt]t[estament]l.[ichen] Text entnommen [...] sondern aus der gegenwärtigen Praxis der Irrlehrer in die Wiedergabe des a[lt]t[estament]l.[ichen] Beispiels eingetragen". Notwendig ist das allerdings nicht, denn gerade die Ausführungen von Num 25,2 legen die Verwendung eines Ausdrucks wie etwa φαγεῖν εἰδωλόθυτα zu ihrer zusammenfassenden und möglicherweise auch interpretierenden Beschreibung durchaus nahe. Vgl. hierzu auch Bousset, Apk, 213: „Auch im alten Testament verführen die Moabitischen Buhlerinnen die Israeliten zur Teilnahme an den Opfermahlen (Nu. 25,1f.)".

[27] In diesem Sinne etwa Caird, Apk, 39: „But in every other case except one in which he [d.h. der Apokalyptiker] uses the verb *porneuein* or the noun *porneia* he uses them mataphorically, and it is bet to assume that this is his intention here", und Wikenhauser, Apk, 41: „Da bei den Propheten des AT's ‚Unzucht treiben' ein oft gebrauchtes Bild für den Abfall Israels, des auserwählten Gottesvolkes, zu den Götzen ist, kann der Ausdruck auch einfach diesen Sinn haben". Ähnlich auch Klauck, Sendschreiben, 167 und Harrington, Apk, 62. Aune, Apk I, 205, macht, hierin Caird entsprechend, darauf aufmerksam, daß „in Revelation the πορν-terms are usually used in a metaphorical sense". Natürlich ist denkbar, daß der Begriff πορνεῦσαι auf die nach Num 25,1 von den Israeliten praktizierte πορνεία mit den θυγατέρες Μωαβ zu beziehen ist und daß der Apokalyptiker damit auf das sexuelle πορνεῦσαι der Israeliten anspielen wollte (so etwa Roloff, Apk, 54f). Dann aber kann nur schwerlich erklärt werden, warum er in Apk 2,14 dann nicht von

In der späteren Auslegung von Num 31,16; 25,1–3 wird die Num 25,1 dargestellte πορνεία vielfach als ein von den θυγατέρες Μωαβ eingesetztes Mittel betrachtet, durch das das eigentliche Ziel, die Untreue der Israeliten gegenüber dem Gott ihrer Väter und die Anbetung moabitischer bzw. midianitischer Gottheiten erreicht werden sollte. So beschreibt der alexandrinische Philosoph Philon das Verhalten Bileams als Verführung der Israeliten zur Verehrung eines fremden Gottes und damit zum Abfall vom Gott der Väter und von dem aus dieser Bindung Israels an den Gott der Väter resultierenden „Jewish way of life"[28] insgesamt. Dabei charakterisiert er die Bereitschaft der moabitischen Prostituierten zur πορνεία eben als verführerisches Lockmittel, mit dessen Hilfe dieses Ziel erreicht werden soll (*vit.Mos.* I 294–299). Auch der jüdische Historiograph Josephus stellt das Verhalten Bileams als Verführung der Israeliten zur Verehrung fremder Gottheiten und zur Untreue gegenüber dem Gott der Väter und den aus der Gemeinschaft mit dem Vätergott sich ergebenden und ihr Leben prägenden Grunddata dar. Auch ihm zufolge sollen die moabitischen Prostituierten, um dieses Ziel zu erreichen, die von ihnen deutlich signalisierte Bereitschaft zur πορνεία als entsprechendes Lockmittel einsetzen (*ant.* IV 126–130). Eine den Interpretationen Philons und Josephus' entsprechende Auslegung dieser Passage begegnet auch bei Origenes, *hom. in Num.* XX 1. Dabei identifiziert der Kirchenvater die bei Philon und Josephus ungenannt bleibenden heidnischen Gottheiten konkret mit der Gottheit בעל פעור/Βεελφεγωρ. Das eigentliche Ziel der διδαχὴ Βαλαάμ bestand sowohl nach Philon als auch nach Josephus und nach Origenes nicht darin, die Israeliten zur πορνεία mit den θυγατέρες Μωαβ, sondern zur Verehrung heidnischer Gottheiten und damit zum Abfall vom Gott des Alten Testaments zu bewegen. Auf diesem Hintergrund legt sich die Annahme nahe, daß auch der Apokalyptiker dieses als das Ziel der von ihm angesprochenen διδαχὴ Βαλαάμ ansah.

Im Blick auf den zentralen Impetus der διδαχὴ Νικολαϊτῶν, die in der pergamenischen Gemeinde zur Zeit der Abfassung der Apk aktuell virulent ist und die der Apokalyptiker in Apk 2,15 mit der διδαχὴ Βαλαάμ parallelisiert, folgt daraus: Die innerhalb der pergamenischen Gemeinde[29] zu lokalisierenden Anhänger der διδαχὴ Νικολαϊτῶν haben anscheinend – so jedenfalls der Vorwurf des Apokalyptikers – versucht,[30] die Ausschließlichkeit der christlichen Verehrung des einen Gottes des Alten Testaments und seines ἀρνίον Christus aufzuweichen und eine größere Offenheit für eine

---

πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα, sondern im Unterschied zu Apk 2,20 explizit von φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι spricht.

[28] Vgl. hierzu Feldman, Judean Antiquities 1–4, 376: „Philo [...] and Josephus here develop the theme into a general abandonment of the Jewish way of life". Umso überraschender dann allerdings 377f: „In Philo the great sin of the Israelite youths consists of submitting to illicit passion; in Josephus the youths go further in actually abandoning the Israelite religion". Diese Einschränkung läßt sich aus *vit.Mos.* I 294–299 nicht entnehmen; vgl. hierzu insbesondere I 298.

[29] Vgl. hierzu Giesen, Apk, 100: „Nach den bisherigen Beobachtungen können wir jetzt schon mit großer Wahrscheinlichkeit sagen: Es handelt sich [bei den Nikolaiten] um eine innerchristliche Gruppe".

[30] Möglicherweise unter Verweis auf bestimmte sich in diesem Fall ergebende Vorteile. Vgl. hierzu oben 132f.

Beteiligung an der Verehrung heidnischer Gottheiten, hier insbesondere für eine Beteiligung an paganen Kultmahlen, zu erwirken.[31] Daraus ergibt sich für des Verständnis der Termini φαγεῖν εἰδωλόθυτα und πορνεῦσαι als Schlagworte zur Charakterisierung der aktuell in der pergamenischen Gemeinde virulenten διδαχὴ Νικολαϊτῶν: Die Annahme, daß der Apokalyptiker mit diesen Begriffen auf eine etwa durch den Kauf von Götzenopferfleisch auf dem Markt lediglich indirekt[32] und unbewußt erfolgte Beteiligung an der kultisch-religiösen Verehrung heidnischer Gottheiten abheben[33] will, ist kaum wahrscheinlich zu machen. Weitaus näherliegend ist hingegen, daß es ihm hier um die bewußte und unmittelbare Teilnahme an den entsprechenden (Kult-)Veranstaltungen geht.[34] Mit dem Ausdruck φαγεῖν εἰδωλόθυτα hebt er entweder auf die Partizipiation von Christen an heidnisch-religiösen (Kult-)Veranstaltungen, Kultmahlen und Festlichkeiten im allgemeinen,[35] oder aber im besonderen auf ihre Beteiligung an solchen (Kult-)Veranstaltungen, innerhalb derer auch öffentlich verteiltes Götzenopferfleisch verzehrt worden ist,[36] ab. Mit dem Begriff πορνεῦσαι will er

---

[31] In diesem Sinne Giesen, Apk, 103, der auf diesen Abfall vom Gott des Alten Testaments und von seinem ἀρνίον Christus Bezug nimmt und dann folgert: „Johannes hat also nicht ethische Fragen im Blick, sondern die Glaubensentscheidung".

[32] Nach Koch, ἐν μακέλλῳ, 213f ist das auf dem korinthischen Markt angebotene Fleisch keineswegs durchweg und *eo ipso* als Götzenopferfleisch anzusehen, so daß der Kauf von Götzenopferfleisch durchaus auch unwissentlich erfolgen konnte. Vgl. hierzu auch ders., Christen als neue Randgruppe, 165 mit Blick auf das korinthische *macellum*: „Daher stammt der überwiegende Teil des Fleisches, das hier verkauft wurde, aus nichtkultischen Schlachtungen". Ähnlich hier auch Conzelmann, 1Kor, 215: „Vielfach wird behauptet, daß damals praktisch alles auf dem Markt angebotene Fleisch von geopferten Tieren gestammt habe, da beim Schlachten ein Minimum von rituellem Brauch beobachtet worden sei. Doch läßt sich dies in dieser Allgemeinheit nicht behaupten". Da die Situation auf den pergamenischen *macella* denjenigen auf den korinthischen sicherlich durchaus vergleichbar ist, bedeutete die Verführung zum φαγεῖν εἰδωλόθυτα, würde sie auf den Erwerb von Götzenopferfleisch auf dem Markt bezogen, lediglich die Freiheit, sämtliches angebotene Fleisch erwerben und verzehren zu dürfen, ohne ganz bewußt nach dessen Herkunft zu fragen. Auf diesem Hintergrund wäre allerdings die vom Apokalyptiker in Apk 2,15 vorgenommene Parallelisierung der διδαχὴ Νικολαϊτῶν mit der διδαχὴ Βαλαάμ nur schwer verständlich.

[33] So etwa Giesen, Apk, 103: „‚Unzucht treiben' und ‚Götzenopferfleisch essen' sind somit gleichsinnige Metaphern für den Abfall vom wahren Glauben".

[34] So auch Brent, John as Theologos, 98.

[35] Diesen Aspekt betont Giesen, Apk, 102, der den Begriff φαγεῖν εἰδωλόθυτα umfassender interpretiert: „Der Genuß von Götzenopferfleisch dürfte für die Teilnahme an öffentlichen Veranstaltungen mit religiösem Charakter stehen".

[36] Vgl. hierzu Beale, Apk, 248: „Although some contend that εἰδωλόθυτον can refer to meat which has been dedicated to an idol and then sold in the marketplace [...] the focus here is on eating such food in the context of idolatrous worship [...] This is clear from the parallels drawn with Balaam and later with Jezebel [...] both of which concern blatant idolatry". Ähnlich auch U.B. Müller, Apk, 112. Anders, allerdings ohne Berücksichtigung dieses traditionsgeschichtlichen Zusammenhangs Walter, Nikolaos, 214: „Nun bedeutet aber φαγεῖν εἰδωλόθυτα nicht einfach dasselbe wie εἰδολολατρία, nämlich ‚Götzendienst' oder genauer ‚Teilnahme an Götzenkulthand-

metaphorisch auf eine von den Anhängern der διδαχὴ Νικολαϊτῶν neben der Verehrung des Gottes des Alten Testaments und seines ἀρνίον Christus praktizierten Verehrung heidnischer Gottheiten verweisen.[37] Das entspricht durchaus auch dem alttestamentlichen Sprachgebrauch und der bereits dort vorliegenden metaphorischen Verwendung des Begriffs πορνεία κτλ.[38] Im Rahmen dieser Erklärung stellt das φαγεῖν εἰδωλόθυτα als Teilnahme an heidnisch-religiösen (Kult-)Veranstaltungen einen Teilaspekt des auf die Praxis heidnischer Gottesverehrung insgesamt abzielenden Vorwurfs der πορνεία dar.[39]

Nach D.E. Aune sind im Blick auf das Verständnis des Begriffs φαγεῖν εἰδωλόθυτα vier Möglichkeiten denkbar:[40] (a) die Teilnahme an einer sakralen Mahlzeit im Tempel, (b) der Verzehr von Götzenopferfleisch, das während öffentlicher, religiös motivierter Festlichkeiten verteilt worden ist, (c) der Kauf von Götzenopferfleisch auf

---

lungen', sondern bezeichnet zunächst einmal jenes Problem, mit dem sich auch Paulus, ebenfalls im 1. Korintherbrief (8,1–13 und 10,23–33) befassen muss, nämlich das Essen von Fleisch, das zumindest möglicherweise in irgendeiner Form mit ‚Götzenopfer' zu tun hat bzw. haben konnte". So sind etwa der *Dea Roma* und dem *Divi filius* Augustus im Rahmen ihrer religiös-kultischen Verehrung in Pergamon Opfer dargebracht worden. Dies belegt etwa AvP VIII 2,374, *col.* D, Z. 14; vgl. zu den der *Dea Roma* und dem *Divi filius* Augustus in Ephesus dargebrachten Opfern IEph 859A.

[37] Ein solches metaphorisches Verständnis des Terminus πορνεῦσαι vertreten etwa Giesen, Apk, 114, wobei er sich explizit gegen dessen zugleich wörtliches und metaphorisches Verständnis wendet: „‚Unzucht treiben' bedeutet hier nach prophetischem Sprachgebrauch [...] Abfall von Gott und Hinwendung zu den Göttern. [...] Gestützt wird diese Interpretation dadurch, daß auch die Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten als Bejahung der heidnischen Götter angesehen wird [...] Ein wörtliches und übertragenes Verständnis [des Terminus πορνεῦσαι] liegt ebenfalls nicht nahe" (102f), und implizit auch Kraft, Apk, 65, der die Termini φαγεῖν εἰδωλόθυτα und πορνεῦσαι, bezogen auf die διδαχὴ Νικολαϊτῶν, wie auch Taeger, Begründetes Schweigen, 198, A. 48, als Hendiadyoin faßt: „φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι ist ein Hendiadyoin; die Nikolaiten lehren Nachlässigkeit in der Frage des Götzenopfers und Kompromißbereitschaft in der Frage der ‚Unzucht', d.h. des Götzendienstes im allgemeinen". Ähnlich auch Thompson, Revelation, 122: „The second infinitive in [Apk] 2:14 [d.h. πορνεῦσαι] should thus be understood in its metaphoric sense, ‚to commit idolatry,' rather than simply its more literal meaning ‚to fornicate'". Ein in diesem Sinne metaphorisches Verständnis des Begriffs πορνεῦσαι legen etwa Sap 14,12 und TestRub 4,6 durchaus nahe. Zur Erklärung der Wendung φαγεῖν εἰδολοθύτα καὶ πορνεῦσαι insgesamt als Hendiadyoin vgl. auch Holtz, Werke, 353: „Man wird aus diesen Charakterisierungen nicht mehr entnehmen können, als daß nach dem Urteil der Apk die ‚Nikolaiten' vom Wort Gottes und dem Zeugnis Christi Abgefallene sind".

[38] Anders Räisänen, Nicolaitans, 1618f, der dem Begriff πορνεῦσαι lediglich eine rhetorische Funktion beimessen will und feststellt: „The probability seems overwhelming that the conduct John is attacking consists simply of eating idol meat. The charge of πορνεία adds nothing except a rhetorical touch. The sexual language is used by the seer to denote the aggravating nature of such conduct which fundamentally violates the relation between Christ and the congregation". Die vielfältigen alttestamentlichen Belege für den Bezug des Terminus πορνεῦσαι/προνεία auf die Verehrung heidnischer Gottheiten lassen die Interpretation Räisänens aber unwahrscheinlich erscheinen; vgl. zu diesen Belegen etwa Giesen, Apk, 102f.

[39] Vgl. hierzu zu Apk 2,21 unten 280f.

[40] Vgl. hierzu auch Prigent, Apk, 175, A. 16.

dem Markt, und (d) die Teilnahme an einer von einem Verein oder einer Gilde im Rahmen der in dieser Corporation praktizierten religiösen Verehrung abgehaltenen Mahlzeit.[41] Dem steht entgegen, daß der Apokalyptiker den Begriff φαγεῖν εἰδωλόθυτα einerseits auf die aus Num 31,16; 25,1–3 erhebbare διδαχὴ Βαλαάμ, andererseits auf die in der Gegenwart des Apokalyptikers virulente διδαχὴ Νικολαϊτῶν bezieht. Dies legt die Annahme nahe, daß er bei der Verwendung des Terminus φαγεῖν εἰδωλόθυτα nicht an den Verzehr von auf dem Markt feilgebotenen Fleisch, das zuvor in heidnischen Gottheiten gewidmeten Opferritualen Verwendung gefunden hat, sondern an den Verzehr von Götzenopferfleisch innerhalb öffentlicher, heidnischen Gottheiten gewidmeter Feierlichkeiten dachte.[42]

Die in der Forschung verschiedentlich vertretene Ansicht, die beiden Ausdrücke φαγεῖν εἰδωλόθυτα und πορνεῦσαι Apk 2,14.20 seien als bewußt formulierte sachliche Parallele zu den innerhalb des sog. Aposteldekrets Apg 15,20.28f fixierten und an Heidenchristen gerichtete Minimalforderungen für das Zusammenleben mit Judenchristen in einer Gemeinde zu verstehen,[43] läßt sich angesichts der oben vorgelegten Deutung der beiden Begriffe nicht wahrscheinlich machen.[44] Auch die in diesem

---

[41] Vgl. hierzu Apk I, 186: „Therefore, φαγεῖν εἰδωλόθυτα, ‚to eat meat sacrificed to idols' could refer to four possible situations: (1) participation in the sacral meal in a temple, (2) accepting sacrificial meat distributed during a public religious festival, (3) the practice of eating meat purchased at the market-place that had originally been part of a pagan sacrifice [...] or (4) the sacral meals shared by members of a club or association, i.e., an ἔρανος, θίασος, or *collegium*". Zu letzterer Möglichkeit vgl. auch Yarbro Collins, Crisis and Catharsis, 132. Für Aune selbst sind die Deutungsmöglichkeiten (2) und (3) am plausibelsten: „Though it is not completely clear precisely what is involved, it would appear that actual participation in sacrificing and eating victims in Greek temples is less likely than participating in the ritual banquets associated with public holy days and festivals or buying sacrificial meat from the market and eating it at home" (186). Eine Begründung für seine These liefert Aune allerdings nicht.

[42] Vgl. zu dieser Argumentation U.B. Müller, Apk, 112, der hinsichtlich des Ausdrucks φαγεῖν εἰδωλόθυτα zunächst dessen unmittelbare Deutung auf den Verzehr von Götzenopferfleisch vorschlägt: „Das Essen von Götzenopferfleisch meint den Genuß von den Göttern geweihtem Fleisch, das anläßlich von Opferungen geschlachtet wurde, wobei man das, was bei den Opfern übrigblieb, auf dem Markt zum Verkauf anbot", dann mit Blick auf den Rekurs von Apk 2,14 auf Num 25,1f; 31,16 erwägt: „Das Essen von Götzenopferfleisch könnte aber auch allgemeiner die unmittelbare Teilnahme an heidnischen Festen bedeuten, die eine Verbindung zum Götterkult hatten. Gerade das Beispiel Num 25,1f., das Johannes aufgrund von Num 31,16 mit Bileam in Zusammenhang brachte, legt diese Interpretation nahe, da dort von ähnlichen Festen die Rede ist" (112).

[43] Diese Ansicht vertritt etwa U.B. Müller, Apk, 97: „Wichtig ist nun die Erkenntnis, daß das Verbot der Unzucht und des Essens von Götzenopferfleisch zu den Minimalforderungen gehörte, die man von seiten der Judenchristen gegenüber Heidenchristen stellte, um ein Zusammenleben beider Gruppen in einer Gemeinde zu ermöglichen. [...] Daß Johannes ebenso wie das sog. Aposteldekret beide Verbote (Götzenopferfleisch, Unzucht) als Mindestforderungen an Heidenchristen versteht, die sie als entgegenkommendes Zugeständnis empfangen haben, legt die besondere Parallelität von Offb 2,24f. [2,14f ?] und Apg 15,28f. nahe". Ähnlich auch Walter, Nikolaos, 216: „Die Stichworte εἰδωλόθυτα und πορνεία geben ja zwei der vier Punkte des Aposteldekrets wieder".

[44] Vgl. hierzu oben 241ff. Dieser Annahme gegenüber kritisch etwa Taeger, Begründetes Schweigen, 197: „Nichts nötigt dazu, das Apk 15,28 und Apk 2,24 gemeinsame Stichwort βάρος hier als Bezeichnung einer Gesetzeslast zu verstehen. Einer solchen Deutung widerrät zudem der

Zusammenhang immer wieder postulierte inhaltlichen Parallelität des vom Apokalyptiker in Apk 2,24 verwendeten Terminus βάρος mit dem von Lukas in Apg 15,28 gebrauchten βάρος-Begriff läßt sich nicht erweisen.[45] Gegen die Annahme einer sachlichen Parallelität der Termini φαγεῖν εἰδωλόθυτα und πορνεῦσαι Apk 2,14.20 mit den entsprechenden Ausführungen Apg 15,20.28f spricht jedoch, daß die Problemlage jeweils eine andere ist: Geht es in Apg 15 um das Zusammenleben von Judenchristen und Heidenchristen in einer Gemeinde, steht in Apk 2,14.20 die Frage des Verhältnisses der Christen zu ihrer heidnischen Umwelt, hier konkret zur Praxis der kultisch-religiösen Verehrung des amtierenden römischen Kaisers, im Hintergrund.[46]

Die oben vorgetragene Interpretation der Termini φαγεῖν εἰδωλόθυτα und πορνεῦσαι[47] gibt keinesfalls notwendigerweise Anlaß zu der Annahme, daß der Apokalyptiker in der διδαχὴ Νικολαϊτῶν eine zu weit gehende Anpassung zumindest eines Teils der pergamenischen Christen an ihre heidnisch geprägte Umwelt

Anschluß in V. 25 [...] weil die Aufforderung an ‚die übrigen in Thyatira' (V. 24), das festzuhalten, was sie haben, nicht zum Einhalten eines unverzichtbaren Minimums an gesetzlichen Bestimmungen mahnt, sondern in Erwartung der Parusie Christi zum Bewahren des Heilsstandes (vgl. bes. die sachlich parallele Aussage 3,11), zur Fortführung eines diesem adäquaten Lebens (vgl. 2,19.23b.26a)", und Karrer, Brief, 202: „Die Vorwürfe von [Apk] 2,14.20 spielen auf erzählerische Traditionen des Alten Testaments [...] und nur über diese vermittelt auf die Gesetzestradition an". Zu dieser Gesetzestradition vgl. etwa Pseudo-Phocylides, *sententiae* 31 und Walter, Nikolaos, 214f: „Dabei ist zu bedenken, dass für den Juden überhaupt jedes nicht rituell geschlachtete (‚geschächtete') Fleisch – wegen des Blutanteils – für den Genuss verboten war, also ganz abgesehen davon, ob irgendein Stückchen des Schlachttiers in irgendeiner Weise den (‚heidnischen') Göttern geweiht worden war. Mit anderen Worten: Es dürfte sich um den Unterschied zwischen in jüdischem Sinne ‚reinem' und ‚unreinem' Fleisch handeln".

[45] Dies vermutet etwa U.B. Müller, Apk, 120: „In der Mahnung ([Apk 2,] Vers 24f.) wird weiter deutlich, warum Johannes die gegnerische Lehre ablehnt. Er macht der Gemeinde zunächst klar, daß er ihnen keine neue Gesetzeslast auferlegt. Nur das, was sie haben, was bei ihnen bisher schon in Geltung steht, daran sollen sie festhalten. [...] Es handelt sich um Regelungen, die denen des sog. Apostelderkrets entsprechen (Apk 15,28f.). Zu dieser Einsicht führt die Beobachtung, daß beide Texte, Offb 2,24f. und Apg 15,28f., in ihrer Aussage gleich strukturiert sind". Hier m.R. skeptisch Karrer, Brief, 201f: „Auch ist βάρος [Apk] 2,24f. ungleich Act 15,28f. keineswegs spezifisch auf Gesetzeslasten bezogen, so daß nur eine ausgesprochen partielle Motivübereinstimmung besteht". Das Votum Räisänens, Nicolaitans, 1611: „Yet the most important point is that it is difficult to make any sense at all of ἄλλο βάρος, if it does not refer to the Decree [d.h. das sog. Aposteldekret Apg 15,20.28f]", vermag nicht zu überzeugen. Es ist sehr wohl möglich, für den Begriff βάρος Apk 2,24 unter Absehung vom sog. Aposteldekret einen Bedeutungsgehalt zu postulieren. Vgl. hierzu etwa Roloff, Apk, 57: „Der Zusammenhang ergibt, daß das Wort ‚Last' (*baros*) hier nicht (wie Apg. 15,28) eine gesetzliche Bestimmung meint, sondern im Sinn von ‚Belastung, Bedrohung' zu verstehen ist", wobei er auf Gal 6,2 verweist.

[46] Vgl. auch Karrer, Brief, 202: „Ihre [d.h. die Vorwürfe des Apokalyptikers in Apk 2,14.20] Aufnahme erfolgt im Rahmen der Weiterentwicklung des frühen Christentums nach Paulus, die nach den zuhandenen Quellen in der Götzenopferfleischfrage nicht zu einer Durchsetzung der Position der Starken führte, sondern zur Ausprägung des Verzichts auf Götzendienst und den Genuß von Götzenopferfleisch als christliches Spezifikum gegenüber ihrer heidnischen Umwelt [...] Bei Berücksichtigung dieser Sachverhalte ist weder die These eines besonderen Judaismus der Apk noch die eines ausdrücklichen Rekurses in ihr auf das Aposteldekret haltbar".

[47] Als Rekurs auf eine in Pergamon virulente, die christliche Gottesverehrung ergänzende Praxis der kultisch-religiösen Verehrung heidnischer Gottheiten. Vgl. hierzu oben 243ff.

insgessamt erblickte, und daß es sich bei den Nikolaiten und ihren Anhängern um Christen handelte, die eine größere ethische Freizügigkeit bis hin zu der theologischen Möglichkeit einer weitgehenden Anpassung der Christen an die sie umgebende und heidnisch geprägte πόλις-Gesellschaft insgesamt verkündigten und praktizierten.[48] Vielmehr gibt der von ihm deutlich akzentuierte Aufweis der Parallelität der διδαχὴ Νικολαϊτῶν mit der διδαχή Βαλαάμ, einer alttestamentlichen Figur, die das Volk Israel zur Verehrung fremder Götter verführte bzw. verführen ließ, zu der Vermutung Anlaß, daß hinter der διδαχὴ Νικολαϊτῶν Glieder der pergamenischen Gemeinde standen, die sich für eine die christliche Gottesverehrung ergänzende kultisch-religiöse Verehrung anderer, heidnischer Gottheiten stark machten.[49]

Inwieweit nun die vom Apokalyptiker bekämpften Irrlehrer als Vertreter eines radikalisierten Paulinismus[50] oder eines „aufgeklärten Skeptizismus, der zu allen Zeiten

---

[48] Vgl. hierzu ausführlich oben 88ff.

[49] Diese vom Apokalyptiker bewußt vorgenommene Parallelisierung der διδαχὴ Νικολαϊτῶν mit der διδαχὴ Βαλαάμ wird etwa von U.B. Müller, Apk, 98 zu wenig gewichtet. Zunächst führt er im Blick auf Apk 2,20 aus: „Johannes charakterisiert auch hier wie im Schreiben nach Pergamon (Bileam!) die Gegner mit einem Beispiel a[lt]t[estament]l.[icher] Verführung [d.h. der Verweis auf Isebel, die Frau Ahabs und Königin des Nordreiches Israel] zum Götzendienst", um dann unmittelbar daran anschließend zu folgern: „Jedesmal prangert Johannes die Gegner an, die Gemeinde zur Angleichung an ihre heidnische Umwelt zu bringen". Diese Folgerung aber ist keinesfalls notwendig. In den Sendschreiben an Pergamon und Thyateira parallelisiert der Apokalyptiker die in diesen Gemeinden wirkenden Gegner mit den alttestamentlichen Gestalten Bileam und Isebel. Daraus ist zu schließen, daß die Gegner wie ihre beiden alttestamentlichen Vorbilder dazu verführen wollen, ergänzend zu ihrer christlichen Gottesverehrung auch heidnische Gottheiten, m.E. hier konkret den amtierenden römischen Kaiser, zu verehren. Alle Versuche, die Begriffe φαγεῖν εἰδωλόθυτα und πορνεῦσαι im Sinne einer zu weit gehenden Anpassung an die heidnische πόλις-Gesellschaft zu deuten, übersehen diese vom Apokalyptiker in Apk 2,14.20 sicherlich bewußt gewählte Identifikation der von ihm aktuell ausgemachten Irrlehrer mit Bileam und Isebel, zwei alttestamentlichen Prototypen der Verführung zur Anbetung heidnischer Gottheiten. Ähnliches gilt hinsichtlich der Erwägungen von Heiligenthal, Nikolaiten, 137: „Umgekehrt dient offenbar die Abwehr der ‚Nikolaiten' in den Gemeinden der Apk dem Versuch, das Christentum vor einer nivellierenden Angleichung an eine pagane Allerweltsmeinung und -philosophie zu schützen". Zu Apk 2,20 und der dort benannten Gestalt der Ἰεζάβελ vgl. ausführlich unten 279ff.

[50] In diese Richtung denken U.B. Müller, Apk, 99: „Verwandtschaft [der in der Apk bekämpften Gegner] besteht auch mit den Gegnern des Jud (und des 2Petr), die einen radikalisierten Paulinismus vertreten, der aus dem gewonnenen Heilsstand der Christen das Recht zu ethischer Freizügigkeit ableitet", Taeger, Begründetes Schweigen, 197f: „Es ist also die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß die Fehlentwicklungen in diesen beiden Gemeinden und die Lehre [...] der an den anderen Orten aktiven Gegner, deren nähere Kennzeichnung als Gnostiker sich nicht empfiehlt, auf dem Boden eines ursprünglich paulinisch geprägten Christentums entstanden sind", und auch Walter, Nikolaos, 219f. Ähnlich erwägt Prigent, Apk, 175 als Hintergrund der Ausführungen in Apk 2,14.20 Auseinandersetzungen zwischen Schülern der Paulus und judenchristlichen Gruppen: „It is very tempting to imagine in the background of our text the controversies opposing the Judeo-Christians to the disciples of Paul". Prigent räumt aber auch ein, „that the backdrop appears radically different here [d.h. in Apk 2]". Letzterem ist insofern zuzustimmen, als in den paulinischen Schriften der Vorwurf des πορνεῦσαι bzw. der πορνεία nicht begegnet, was bereits die Erwägung Prigents zweifelhaft erscheinen läßt. Die weitergehende Annahme Prigents, daß „the heretical Christians mentioned here [in Apk 2f] are perhaps the heirs of Paul on the question of food sacrificed to idols, but they are illegitimate heirs because of their extremism", läßt sich nicht belegen.

das verwarf, was er als ‚mythologisch' oder ‚ritualistisch' ansah",[51] oder einer frühen Gnosis[52] anzusehen sind, läßt sich aufgrund der in Apk 2,12–17 vorliegenden, über die Motive der Irrlehrer keinerlei Auskunft gebenden Angaben kaum sicher ausmachen. Auch der Hinweis, daß die mit den pergamenischen Nikolaiten zumindest zu parallelisierende, in Thyateira wirkende Gruppe um die Prophetin Ἰεζάβελ[53] offensichtlich von sich behauptet, daß sie ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ (Apk 2,24),[54] läßt angesichts der Knappheit dieser Formulierung keinen sicheren Schluß auf den geistesgeschichtlichen bzw. theologischen Hintergrund der in Apk 2f bekämpften Irrlehrer zu. Die Äußerungen der Kirchenväter über die nikolaitische Irrlehre sind im Blick auf ihre theologiegeschichtliche Einordnung dabei nur wenig hilfreich.[55]

Der Apokalyptiker fordert die pergamenischen Christen auf umzukehren, d.h. die bis zu diesem Zeitpunkt offensichtlich praktizierte Duldung der Nikolaiten in der Gemeinde aufzugeben und die διδαχὴ Νικολαϊτῶν und ihre Vertreter aktiv zu bekämpfen.[56] Wer diesem Bußruf nicht Folge lei-

[51] Vgl. hierzu Heiligenthal, Nikolaiten, 137: „Die Nikolaiten sind Vertreter dieser ‚aufgeklärt-skeptizistischen' Richtung, die sich bis auf die Position der Starken in den paulinischen Gemeinden zurückverfolgen läßt". Ähnlich auch Schüssler Fiorenza, Apocalyptic and Gnosis, 574: „[...] their occurence in connection with the surprising combination of the problem of eating food sacrificed to idols and practicing immorality makes it probable that the Nicolaitans mentioned in Revelation are not similar to the ‚Judaizers,' but rather to the enthusiasts of Corinth, or better yet, to the early Christian enthusiasts on the way to gnostic libertinism". Heiligenthal bestreitet aber zurecht einen gnostischen Bezug der in der Apk bekämpften διδαχὴ Νικολαϊτῶν: „Wenn man die Nikolaiten der Apk als ‚Gnostiker' oder als ‚prägnostische Gruppierung' beschreiben will, so sollte man sich [...] nicht auf das patristische Zeugnis berufen. Auch die primären gnostischen Quellen geben für eine solche Einordnung keinen Hinweis. In ihnen taucht weder der Name ‚Nikolaiten' auf, noch spielen libertinistische Tendenzen eine nennenswerte Rolle. Auch finden sich etwa in den Nag-Hammadi-Texten keine Spuren einer Auseinandersetzung um das Problem des Verzehrs von Götzenopferfleisch". Ähnlich auch Aune, Apk I, 148f.

[52] Vgl. hierzu Karrer, Brief, 202f: „Bei alledem hatten sie [d.h. die vom Apokalyptiker bekämpften Gegner] noch kein volles gnostisches System ausgebildet, sondern stellen sie eher eine frühe gnostische Strömung dar, da die knappen Hinweise der Apk zu ihrer Lehre die Annahme eines kosmologisch, anthropologisch und soteriologisch extensiv entfalteten Denkgebäudes noch nicht zulassen".

[53] Vgl. hierzu unten 279ff.

[54] Zur Interpretation dieser Formulierung vgl. unten 283ff.

[55] So etwa Heiligenthal, Nikolaiten, 135f, der einerseits feststellt, „daß längst nicht alle [altkirchlichen] Antihäretiker unter den Nikolaiten eine gnostizistische Sekte verstanden bzw. ihre Lehre gnostizistisch interpretierten" (135), und andererseits im Anschluß an Sieffert, Art. Nikolaiten, in: RE 14, 63–68 herausarbeitet, „daß sich die Äußerungen der [altkirchlichen] Ketzerbekämpfer zu weiten Teilen als Reflexionen über die Notizen der Apk oder aber als an sie anschließende Reflexionen begreifen lassen" (Nikolaiten, 136), ihnen also im Blick auf die Frage nach der theologischen Identität der Nikolaiten kein eigenständiger Quellenwert zukommt. Anders Karrer, Brief, 198f: „Die von den altkirchlichen Äußerungen zu den Nikolaiten forcierte, in den letzten Jahrzehnten durchgesetzte Ansiedlung der Gegner ins Umfeld der Gnosis erweist sich als gut begründet".

[56] Vgl. hierzu etwa U.B. Müller, Apk, 114: „Weil hier Gefahr besteht, da die Gemeinde die Nikolaiten unter sich duldet, ist hier neben der Anklage [...] die Bußmahnung nötig: ‚Kehre um!'". Ähnlich auch Roloff, Apk, 55: „Weil sie diesen Irrlehrern Raum gegeben hat, ist die ganze Ge-

stet, wird mit dem Tod bestraft, wobei in der Wendung μετ' αὐτῶν Apk 2,16 sowohl auf die Anhänger als auch auf die Dulder der διδαχὴ Νικολαΐτῶν zurückverwiesen wird.[57]

Das Sendschreiben an die Gemeinde in Pergamon schließt mit den in allen sieben Sendschreiben vorhandenen Rahmenelementen „Weckruf" und „Überwinderspruch".[58] Diejenigen, die treu an ihrem Glauben an Gott und an das ἀρνίον Christus festhalten und sie nicht verleugnen, erhalten in der Heilszeit das bis dato offensichtlich verborgene Manna[59] und eine ψῆφος λευκή, auf der ein ὄνομα καινὸν, das nur demjenigen, der diesen Stein jeweils empfangen wird, bekannt ist, geschrieben steht.

2.1.2 Der θρόνος τοῦ σατανᾶ

2.1.2.1 Begriffsklärung

In der Forschung wird die Frage, was bzw. welches Heiligtum dem Apokalyptiker bei der Verwendung des Begriffs θρόνος τοῦ σατανᾶ vor Augen

---

meinde schuldig geworden und muß sich, repräsentiert durch den Engel, zur Umkehr rufen lassen".

[57] Vgl. hierzu Giesen, Apk, 115: „Ändert die Gemeinde sich nicht, dann trifft sie das richtende und strafende Wort des Erhöhten, wie das Bild vom Kriegführen mit dem Schwert seines Mundes zum Ausdruck bringt. [...] Der Herr selbst wird die Gemeinde von diesen Irrlehrern reinigen". Aune, Apk I, 188 verneint den Bezug von Apk 2,16 auf die Parusie und das Endgericht: „In Rev 22:7; 12,20 [...] the verb ἔρχεσθαι [...] clearly refers to the Parousia, while Rev 2:16; 3:11 must be interpreted as ‚comings' in judgement preceding the final and decisive coming of Jesus". Zum Begriff ῥομφαία vgl. Massyngberde Ford, Apk, 399: „Therefore the attribute of the sword to the speaker of the prophecy is significant because he is addressing the seat of authority in the Roman administration. [...] The sword of the Divine Word [...] overawes the power of the Roman sword, and the faith of the Christians at Pergamum overcomes the fear of an execution like that of Antipas".

[58] Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 93–95. Müller stellt in seinen Ausführungen zwei Funktionen des Weckrufes heraus. Einerseits liegt „seine Funktion [...] darin, das für die einzelne Gemeinde jeweils individuell Gesagte für alle Gemeinden gültig zu erklären (‚den Gemeinden'). Es geschieht also eine Verallgemeinerung der konkreten Bezugnahme" (93). Andererseits „ist daneben [s]eine auf den ganzen apokalyptischen Hauptteil vorausweisende Bedeutung [nicht auszuschließen]" (94).

[59] Zu den unterschiedlichen Möglichkeiten der Deutung des Begriffs μάννα κεκρύμμενον vgl. Aune, Apk I, 189. Aune schlägt insgesamt drei Interpretationsmöglichkeiten vor: „(1) Manna is ‚hidden' in the sense that it is reserved only for those who enter into the age to come [...] (2) Manna is ‚hidden' because it was placed in a jar that was set before the Lord [...] and will one day again be made available to the righteous by the Messiah [...] (3) The heavenly manna referred to in the OT will be restored in heaven through eternal life. The meaning of this metaphor, however, is clear; victorious Christians will be rewarded with eternal life in which intimate fellowship with God will be enjoyed". Zu der jüdischen Tradition vom μάννα κεκρυμμένον vgl. 2(syr)Bar 29,8: „Es wird zu jener Zeit geschehen, daß aus der Höhe Mannaschätze wiederum herniederkommen; sie werden zehren dann davon in jenen Jahren, weil die es sind, die an das Ende der Zeit gekommen sind"; weitere Belege für diese Tradition etwa bei Klijn, 2(syr)Bar, 142 und Beale, Apk, 252. Zu dem zumindest impliziten Bezug von Apk 2,17 auf Apk 2,14f vgl. Bousset, Apk, 214: „Jedenfalls hat gerade diese Verheißung im Zusammenhang einen bestimmten Sinn. Diejenigen, die auf das Essen von Götzenopferfleisch verzichten, bekommen dereinst himmlisches Manna als ihren Lohn".

gestanden haben könnte, außerordentlich kontrovers diskutiert. Im einzelnen werden folgende Vorschläge gemacht: (a) Hinter dem θρόνος τοῦ σατανᾶ verberge sich das in Pergamon am Ende des 1. Jh. v.Chr. errichtete, der *Dea Roma* und dem *Divi filius Augustus* geweihte asianische Provinzialheiligtum, an dem insbesondere der amtierende *princeps* Augustus kultisch verehrt worden ist.[60] Zugunsten dieses Identifikationsvorschlages verweist D.E. Aune auf zwei Belege aus TestJob, in denen ein heidnischer Tempel als τόπος τοῦ Σατανᾶ bezeichnet wird: TestJob 3,5–7[61] und Test Job 4,3f.

Gegen diese Identifikation sprechen folgende Erwägungen: (1) Die Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 12,8f; 13,2 belegen, daß er die Gestalt des σατανᾶς vom *imperium Romanum* und von den es repräsentierenden Kaisern[62] deutlich unterscheidet;[63] der δράκων wird in Apk 12,9 als σατανᾶς gedeutet, das erste θηρίον, das einen bestimmten römischen Kaiser repräsentiert, jedoch nicht. Auf diesem Hintergrund ist es wenig plausibel, die Figur des σατανᾶς als Interpretation der Person des römischen Kaisers Augustus, der in dem in Pergamon errichteten asianischen Provinzialheiligtum neben der *Dea Roma* kultisch verehrt worden ist, anzunehmen. Darüber hinaus legt Darstellung des Himmelskampfes zwischen dem δράκων/σατανᾶς und Μιχαήλ Apk 12 die Annahme nahe, daß der Apokalyptiker die Gestalt des σατανᾶς als himmlischen Gottesfeind schlechthin und Anführer der widergöttlichen himmlischen Streitmacht[64] verstanden wissen wollte. Dies spricht dafür, als reale Grundlage für die Chiffre σατανᾶς, die eine Interpretation des Apokalyptikers darstellt, die oberste Gottheit des griechisch/hellenistisch-römischen Pantheon, die Gottheit Ζεύς/

---

[60] Zu diesem Heiligtum vgl. ausführlich Witulski, Kaiserkult, 9ff; vgl. hierzu auch Giesen, Apk, 114: „Der gesellschaftliche Druck, der zusammen mit anderen Kulten vom Kaiserkult her kommt, ist dem Seher somit Beweis dafür, daß der Satan in Pergamon zu Hause ist. Deshalb ist die Identifizierung des Throns Satans mit dem Tempel des Augustus und der Göttin Roma am wahrscheinlichsten". Diese Erklärung berücksichtigt nicht, daß die kultische Verehrung der römischen Kaiser neben Pergamon auch in anderen Städten der Provinz *Asia* im ersten bzw. zweiten nachchristlichen Jahrhundert intensiv betrieben worden ist (vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, passim).

[61] Vgl. hierzu Apk I, 182: „This view coheres well with the view expressed in T.Job 3:5b; 4:4c, where a pagan temple is called ὁ τόπος τοῦ Σατανᾶ".

[62] Vgl. hierzu Apk 13,1f und oben 120ff.

[63] Sicherlich ist nicht zu bestreiten, daß die Figur des σατανᾶς und das *imperium Romanum* in den Augen des Apokalyptikers insofern zusammenhängen, als sie gemeinsam auf der Seite der gottfeindlichen Mächte stehen. Dieser Zusammenhang wird etwa sichtbar in Apk 2,10; vgl. hierzu etwa U.B. Müller, Apk, 108: „Hinter den menschlichen Verfolgungen steckt letztlich der Teufel, wenn es heißt, er würde einige Glieder der Gemeinde ins Gefängnis werfen". Dennoch begreift er sie aber als voneinander zu unterscheidende Instanzen; vgl. hierzu etwa Apk 13,2 und oben 143ff.

[64] Vgl. hierzu insgesamt Apk 12,7–9. In Apk 12,9 wird die Figur des δράκων explizit mit der Gestalt des σατανᾶς identifiziert; vgl. zu der Gestalt des Gottesfeindes insgesamt neuestens Kalms, Gottesfeind, 134–143.

Iuppiter, anzunehmen.[65] Dies wiederum läßt die Vermutung, der Apokalyptiker habe die im pergamenischen Provinzialheiligtum neben Augustus verehrte *Dea Roma* als σατανᾶς interpretiert, unwahrscheinlich erscheinen.[66] Aus diesen beiden Überlegungen ergibt sich, daß es sich bei dem dem σατανᾶς geweihten Heiligtum, das der Apokalyptiker offensichtlich vor Augen gehabt hat (Apk 2,13d), nicht um das der *Dea Roma* und dem *Divi filius* Augustus geweihte und in Pergamon auf Initiative des κοινὸν τῆς 'Ασίας errichtete Provinzialheiligtum handeln kann. Dann aber läßt sich auch der Begriff θρόνος τοῦ σατανᾶ nicht auf dieses Heiligtum beziehen.

Nach A. Yarbro Collins folgt aus der Aussage ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ Apk 2,13d unmittelbar, daß der σατανᾶς als in einem Tempel wohnend zu denken ist.[67] Aller-

---

[65] Vgl. zur Identifizierung der Gestalt des σατανᾶς mit der höchsten griechisch/hellenistisch-römischen Gottheit Ζεύς/*Iuppiter* unten 253ff. In diese Richtung denkt auch Kiddle, Apk, 30, der mit Bezug auf den Großen Altar in Pergamon feststellt: „This was the altar of Zeus himself, the king of the gods, and therefore to John the lord of evil".

[66] Im ersten nachchristlichen Jahrhundert ist es zumindest nicht unmöglich gewesen, den Kaiser Augustus mit der Gottheit Ζεύς zu assimilieren oder zu identifizieren. So wurde gerade in Pergamon dem dort in provinzialem Rahmen kultisch verehrten Augustus nach dessen Tod der Beiname Ζεὺς Πατρῷος zugeeignt (vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 19, A. 73). Vgl. darüber hinaus Friesen, Imperial Cults, 77–95, der eine solche Identifikation am Beispiel des Sebasteions von Aphrodisias belegt, und 123: „One cosmogonic strategy involved locating the imperial family within the Olympian branch of the pantheon, thereby tying them indirectly into the mythic narratives of the origins of the world. The practice of assimilating the imprial family to various deities – Augustus as Zeus, Livia as Demeter or as the new Hera, young princes as Dioscuri, and so on – was a part of this strategy". Aus dem Blickwinkel des Apokalyptikers aber läßt sich die Annahme, mit der von ihm eingeführten Figur des σατανᾶς nehme er Bezug auf den ersten römischen *princeps*, nicht aufrechterhalten.

[67] Vgl. hierzu Pergamon, 171: „Κατοικέω is often used of deities inhabiting their temples. [...] One would expect, then, that John imagined Satan's throne on the mount of Pergamon to be housed in a temple". Dieses Ergebnis legt auch die von Aune, Apk I, 185 vorgenommene Auflistung der verschiedenen Bedeutungszusammenhänge des Verbums κατοικέω nahe: „The verb κατοικεῖν, ‚dwell' (and οἰκεῖν, ‚live, dwell,' which belongs to the same semantic domain), is used in a variety of ways of supernatural beings who inhabit temples or individuals; it is used of God dwelling in his temple [...] of the fullness of God dwelling in Christ [...] of Christ dwelling in the heart of the believer [...] of God dwelling in the person who keeps his commandments [...] of the Holy Spirit dwelling in believers [...] of demons dwelling in an individual [...] and of Satan dwelling in a person's heart". Die vom Apokalyptiker hier in Apk 2,13 gewählte Formulierung läßt sich in ihrer Allgemeinheit kaum auf bestimmte Individuen als Einwohnungsorte des σατανᾶς beziehen. Sie legt vielmehr die Annahme nahe, daß er hier ein Heiligtum vor Augen hatte, in welchem die entsprechende, mit dem σατανᾶς zu identifizierende Gottheit wohnte, d.h. ein Heiligtum, das dieser Gottheit geweiht gewesen ist. Angesichts der von ihm vorgenommenen Auflistung der unterschiedlichen Bedeutungszusammenhänge des Verbums κατοικέω scheint Aunes eigener Deutungsvorschlag der Formulierung ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ kaum verständlich: „The phrase ‚where Satan dwells' means either that someone representing Satan lives in Pergamon or that evil is present in a particularly potent way in Pergamon" (Apk I, 185). Die von Kraft, Apk, 65 vorgelegte Deutung dieser Formulierung: „Bei ὅπου – wo ist neben der lokalen eine kausale Nebenbedeutung möglich; es könnte nicht nur heißen ‚wo der Satan haust', sondern auch ‚weil dort [...]'. Das würde dann bedeuten, daß Antipas getötet wurde, weil er das Opfer vor der Kaiserstatue verweigerte", wird von Aune, Apk, 185 m.R. als „too speculative" abgelehnt.

dings wird mit dem Verbum κατοικεῖ Apk 2,13d zunächst nur ausgesagt, daß der σατανᾶς, genauso wie auch die Glieder der christlichen Gemeinde[68] (Apk 2,13a), in Pergamon ansässig[69] ist.[70] in Nach Apk 12 aber versteht der Apokalyptiker den σατανᾶς als ein personal vorzustellendes himmlisches Wesen, das nach einer verlorenen Schlacht aus dem Himmel geworfen worden und auf die Erde gefallen ist. Da dieses personale Himmelswesen nach Apk 2,13d nun aber in Pergamon wohnt,[71] legt sich die Annahme nahe, daß es in dieser Stadt als in einem Heiligtum bzw. einem Tempel wohnend gedacht werden muß.[72]

Zugunsten der Annahme, der Figur des σατανᾶς als Interpretation des Apokalyptikers liege die in der Realität des Alltagslebens verehrte, höchste griechisch/hellenistisch-römische Gottheit Ζεύς/*Iuppiter* zugrunde, lassen sich folgende Indizien beibringen: (α) Keines Beweises bedarf die Annahme, daß der Gottheit Ζεύς/*Iuppiter* in paganer Dichtung und Philosophie im Rahmen ihrer Tendenz zum Monotheismus[73] die Herrschaft über das griechisch/hellenistisch-römische Pantheon zuerkannt worden ist.[74] Dies zeigen nach A. Yarbro Collins etwa schon die bildlichen Darstellungen des sog. Großen Frieses,[75] der im Innenraum des Großen Altars[76] in Pergamon angebracht ist. In diesen Darstellungen trete Ζεύς als König des griechischen Göttergeschlechts, das sich gegen rebellierende Giganten zur Wehr setzen müsse und diese auch besiegen könne, auf: „The great frieze as a whole thus implies that the rebellion of the Giants was an effort to overthrow the kingship of Zeus and to destroy the order of the cosmos".[77] In diesem Sinne äußert sich auch Dio Cocceianus (Chrysostomos), *or.* I 39–41.[78] Noch deutlicher stellt der neuplato-

---

[68] Nach Charles, Apk I, 34 handelt es sich bei den in Apk 2f angeschriebenen Gemeindeengeln um „the heavenly doubles or counterparts of the Seven Churches, which thus come to be identical with the Churches themselves".

[69] Nach Danker, Greek-English Lexicon, s.v. κατοικέω, 534 ist dieses Verbum in Apk 2,13 mit „to live in a locality for any length of time, *live, dwell, reside, settle (down)*" zu übersetzen.

[70] Vgl. hierzu Düsterdiek, Apk, 158: „Jedenfalls zielt dies [...] [d.h. Apk 2,13a.d] auf die Stadt Pergamus, als den Wohnort der Gemeine".

[71] Aus der Verwendung dieses Verbums im Zusammenhang von Apk 2,13a ergibt sich, daß es auch in Apk 2,13d im buchstäblichen Sinn zu verstehen ist.

[72] Vgl. hierzu bereits Bengel, Gnomon, 770: „Der Engel der Gemeinde mag wohl seine Wohnung in der Nähe des vornehmsten Götzentempels zu Pergamo gehabt haben. Da hatte der Satan seinen Thron, Regiment, Wohnung und Residenz".

[73] Vgl. hierzu Ziegler, Art. Zeus, in: Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie VI, 697.

[74] Vgl. hierzu etwa Nilsson, Geschichte der Griechischen Religion I, 364, der die Gottheit Ζεύς als „höchste[n] Gott der Griechen" bezeichnet.

[75] Vgl. hierzu Radt, Pergamon, 173 mit Abb. 121 und 174, Abb. 122.

[76] Vgl. hierzu unten 262ff.

[77] Pergamon, 182; vgl. zu den Darstellungen des sog. Großen Frieses, die augenscheinlich der epischen Schilderung der *Theogonia* des Hesiodos (zu Hesiodos, der um etwa 700 v.Chr. wirkte, vgl. Schwabl, Art. Hesiodos, in: KP 2, 1113–1117) nachempfunden worden sind, auch Radt, Pergamon, 175–177. Zu Ζεύς als König der Götter vgl. Hesiodos, *Theogonia* 881–887; vgl. hierzu auch Marg, Hesiod, 14: „Die Herstellung der Zeusherrschaft ist das Ziel und der Höhepunkt des Gedichts [d.h. der *Theogonia*]".

[78] Vgl. zu dieser Liste auch *or.* XII 75f; zu dem der Gottheit Ζεύς beigelegten Titel πατὴρ θεῶν καὶ ἀνθρώπων vgl. *or.* II 75 und LIII 12 und auch Lukianos, *gallus* 13.

nische Philosoph Damaskios,[79] *de principiis* I 241[80] innerhalb einer Allegorisierung in ontologischen Zusammenhängen die Vorrangstellung des Gottes Ζεύς im Gegenüber zu den übrigen Gottheiten heraus.[81] Schließlich sei hier auf den Rhetor Aelius Aristides verwiesen, der in seiner wohl im Jahr 149 n.Chr.[82] gehaltenen Rede εἰς Δία die Vorrangstellung der Gottheit Ζεύς gegenüber den anderen Gottheiten sehr ausführlich und in sehr eindrücklicher Weise beschreibt.[83] Dabei ist trotz aller in dieser Rede verwendeten Rhetorik bzw. Topik[84] davon auszugehen, daß „Aristeides diese Auffassung des Zeusideals auch wirklich teilte".[85] Auf diesem Hintergrund würde sich die Interpretation dieser Gottheit als des σατανᾶς, des obersten himmlischen Gottesfeindes (Apk 12,7), unmittelbar nahelegen.[86]

---

[79] Damaskios lebte in der zweiten Hälfte des 5. und in der ersten Hälfte des 6. nachchristlichen Jahrhunderts. Vgl. hierzu Dörrie, Art. Damaskios, in: KP 1, 1371.

[80] Westerink/Combès, Damascius, Traité des Premiers Principes, 3 Bände zählen diesen Text als III 12,5.

[81] Vgl. hierzu auch Herakleitos, Fragment B 32 (vgl. hierzu erläuternd Diels/Kranz, Fragmente I, 159, A. 2, vgl. zu weiteren Äußerungen des Herakleitos in diesem Sinne *testimonia* 16, 148), L. Annaeus Cornutus (nach Leonhardt, Art. Cornutus.4, in: DNP 3, 201 lebte und wirkte Cornutus im 1. Jh. n.Chr.), *Theologiae Graecae Compendium* 9 und – erläuternd – 7, und, wenn auch mit negativem Bezug, Plotinos (Plotinos lebte von ca. 205–270 n.Chr.; vgl. hierzu Hanslik, Art. Plotinos, in: KP 4, 939), *enn.* V 5,3.

[82] Vgl. hierzu Behr, Works II, 417, A. 1. Behr bemerkt zu dieser Rede: „The picture of Zeus as a supreme deity who delegates his authority to the rest of the Hellenic pantheon owes much to Plato, the Stoics, and the Orphics". Amann, Zeusrede, 36 datiert diese Rede in das Jahr 142/143 n.Chr. (vgl. hierzu insgesamt 24–36).

[83] In seiner Ἀθηνᾶ-Rede formuliert Aelius Aristides trotz des Bestrebens, die Göttin Ἀθηνᾶ in Hinsicht auf ihre Macht und ihre Bedeutung in die Nähe des Ζεύς zu rücken, deutlich die Vorrangstellung des letzteren ihr gegenüber (Ἀθηνᾶ 2, vgl. ähnlich auch die Aussagen Ἀθηνᾶ 3.5). Ähnliches gilt im Blick auf Ἀσκλήπιος (vgl. hierzu λαλιὰ εἰς Ἀσκληπιόν 4). Vgl. hierzu auch Amann, Zeusrede, 22f: „Die Rede auf Asklepios, die übrigens in die Spätzeit des Redners fällt, ist in Pergamon gehalten worden, wo Aristeides als Kranker weilte. Verherrlicht er hier einmal Asklepios als Allgott, so ist das ein Kompliment für die Pergamener, welche Zeus mit Asklepios gleichsetzten [...] ein Kompliment mit dem Vorbehalt: ἀλλὰ ταῦτα μὲν [...] ὅπως αὐτοῖς τοῖς θεοῖς φίλον, οὕτως ἐχέτω καὶ λεγέσθω. Und im übrigen Teil der Rede berührt Aristeides jene Vorstellung von Asklepios als Allgott nicht mehr. Die δυνάμεις und εὐεργετήματα, die Aristeides hier dem Heilgott zuweist, können ebensogut für den Weltenherrn Zeus gebucht werden, dessen Diener ja Asklepios ist". Aelius Aristides stellt lediglich die Gottheit Σάραπις auf eine Stufe mit der Gottheit Ζεύς (vgl. hierzu die aufgezeigten Entsprechungen bei Amann, Zeusrede, 35). Allerdings setzten „der Synkretismus und die henotheistischen Strömungen jener Zeit [...] beide Götter [offensichtlich] in eins" (Amann, Zeusrede, 22; vgl. hierzu auch Weinreich, Neue Urkunden, 14.17.24ff); vgl. hierzu auch εἰς τὸν Σάραπιν 21.

[84] Vgl. hierzu im einzelnen Amann, Zeusrede, 1–23.

[85] Weinreich, Typisches und Individuelles, 605.

[86] Vgl. hierzu auch Henrichs/Bäbler, Art. Zeus, in: DNP 12/2, 782: „Als oberster griech.[ischer] Himmelsgott, patriarchalischer ‚Vater der Götter und Menschen' [...] und Inbegriff von Herrschaft, Gerechtigkeit und Allmacht steht Z.[eus] an der Spitze der Olympischen Götterfamilie"; zu seiner Herrschaft über nichtolympische Götter wie etwa Ἅιδης und Ποσειδῶν vgl. Homeros, *Il.* 5,395–402; 8,200–212 und Schwabl/Simon, Art. Zeus II/III/Nachträge, in: PRE.S XV, 1039: „Dies [d.h. die räumliche Unterscheidung bzw. Trennung der Götter Ἅιδης und Ζεύς] ist besonders deutlich und verständlich bei Hades, der ja den Gegenbereich zum Bereich des Himmels und der Lebenden vertritt, und so nur ausnahmsweise

(β) Nach Justin[87] sind die heidnischen Gottheiten in ur- und frühchristlichen Kreisen offensichtlich als (gefallene) Engel bzw. Dämonen betrachtet worden[88]. Die im Zusammenhang seiner Darstellung von ihm verwendete Bezeichnung ὁ θεὸς αὐτός ist dabei auf den obersten griechisch/hellenistisch-römischen Gott Ζεύς/*Iuppiter* zu beziehen.[89] Werden diese Darlegungen des Justin nun aber mit den Ausführungen in Hi 1,6–12; 2,1–7 verknüpft,[90] denen zufolge der διάβολος zu den ἄγγελοι τοῦ θεοῦ zu rechnen ist, ergibt sich zwanglos die Identifikation der Gestalt des σατανᾶς bzw.

---

einmal in einer Not in den Olymp kommt [...] wo ihn Paleon heilt. Der ganze Vorgang sagt indes nichts über Hades aus, er zeigt nur, wie sehr das ‚Haus des Z.[eus]' am Olymp Zentrum der Götterwelt ist. Auch Poseidon erscheint bei Homer im Olymp nur sporadisch und in einer Art Gastrolle [...]: Il. VIII 200–212 bietet eine olympische Szene zwischen Hera und Poseidon, der hier die Übermacht des Z.[eus] über alle übrigen Götter ausdrücklich anerkennt und in 440 dem vom Idagebirge zurückkehrenden Z.[eus] mit der Besorgung der Pferde dient; [...] Wenn Poseidon jedoch anderseits auch als selbstverständlich im Olymp beheimatet gedacht werden kann, so ist dies der Ausdruck seiner vollen Göttlichkeit, die [...] zugleich Unterordnung unter Z.[eus] einschließt". Die literarischen Belege für die hier dokumentierte Sicht der Position der Gottheit Ζεύς im Vergleich zu den übrigen Gottheiten des griechisch/hellenistisch-römischen Pantheon ließen sich annähernd beliebig vermehren. Vgl. hierzu etwa Aischylos, *Agamemnon* 160–183; Aristoteles, *pol.* 1259b; Diodorus Siculus, *bibliotheca* I 12,2; Dion Cocceianus (Chrysostomos), *or.* 53,12; Athenaios, *deipn.* I 22b.c und Epictetus, *diss.* I 19,12f. In rationalistischer bzw. ethischer Umdeutung begegnet die Bezeichnung πατὴρ θεῶν bei Porphyrios, *sententiae ad intelligibilia ducentes* 32. Auch hier hat diese Wendung eine heraushebende Funktion: Porphyrios definiert die ἀρεταί παραδειγματικαί im Kontrast und im Gegenüber zu den anderen Tugenden. Im lateinisch-römischen Einflußbereich galt dementsprechend *Iuppiter* als oberste Gottheit. Vgl. hierzu etwa Vergilius, *bucolica* 3,60 (vgl. auch Götte/Götte, Vergil, Landleben u.a., 487 zur Person des *Iuppiter* bei Vergilius: „Vater der Menschen und Götter, Himmels- und Lichtgott, wirkt in Wetter, Regen, Gewitter und heiterer Luft. Vergil nennt ihn mit Nachdruck, und fast ihn ausschließlich, omnipotens – allmächtig. Was Jupiter ausspricht, ist fatum – Schicksal setzendes Wort"), Ovidius, *metam.* 10,148, Plautus, *Amphytrion* 44f (T. Maccius Plautus lebte zwischen ca. 250 und 184 v.Chr.; vgl. hierzu Fuhrmann, Art. Plautus, in: KP 4, 911–917, hier bes. 911), und Maurus Servius Honoratus, *centimetrum* 2,6.

[87] Vgl. hierzu *2 apol.* 5 (4),5f.

[88] Nach Böcher, Hellenistisches, 474 konnten pagane Götterboten durchaus als ἄγγελοι bezeichnet werden. Bei zwei der drei von Böcher aufgelisteten Götterboten, bei Ἶσις und Ἑκάτη, handelt es sich aber weniger um Götterboten als vielmehr um heidnische Gottheiten im Vollsinn (vgl. hierzu Helck, Art. Isis, in: KP 2, 1463f und Sauer, Art. Hekate, in: KP 2, 982f). Auf diesem Hintergrund ist es sehr naheliegend, hinter den ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ (Apk 12,8) das Pantheon der heidnischen Gottheiten, hinter dem σατανᾶς hingegen Ζεύς, den Obersten der heidnischen Götter, zu vermuten. Vgl. hierzu auch H.-J. Roloff, Art. Dämonen, in: KP 1, 683: „Im Christentum wurden, nicht ohne den Einfluß bestimmter Theoreme des späten Platonismus, alle Göter des heidnischen Kultus und Mythos für böse D.[ämonen] erklärt".

[89] Vgl. hierzu die Übersetzung oben und auch Yarbro Collins, Pergamon, 168: „By ‚god himself' Justin apparently means Jupiter or Zeus". Vgl. hierzu auch Marcovich, Iustini Martyris Apologiae, 144, der in einer Anmerkung zu der Wendung τὸν θεὸν *2 apol* 5 (4),5 „i.e. Δία" notiert, und Munier, Saint Justin Apologie, 131. U.a. nach Hesiodos, *Theogonia* 455–459 und Homeros, *Ilias* 15,185–188 war Ζεύς als Sohn des Κρόνος der Bruder des Ἅιδης/Πλούτων und des Ποσειδῶν.

[90] Die Bezeichnung der Gestalt des σατανᾶς als κατήγωρ Apk 12,9 belegt, daß für den Apokalyptiker die Darstellung Hi 1,6–12; 2,1–7 bei seiner Charakterisierung des σατανᾶς durchaus im Hintergrund stand. Vgl. hierzu auch Kalms, Gottesfeind, 80: „Die Vorstellung des Satans als Verkläger ist durch die Hioberzählung vorgegeben".

des διάβολος[91] als des obersten der gottfeindlichen ἄγγελοι (Apk 12,7) mit der Gottheit Ζεύς/*Iuppiter*, dem Herrscher über die heidische Götterwelt. Auf diesem Hintergrund wird die Annahme naheliegend, daß sich auch der Apokalyptiker mit der von ihm Apk 2,13[92] eingeführten Figur des σατανᾶς bzw. des διάβολος[93] auf die Gottheit Ζεύς/*Iuppiter* bezogen hat.[94]

Darüber hinaus ist auffällig, daß Justin die hier gemeinte Gottheit Ζεύς nicht bei seinem Namen nennt, sondern ihn als ὁ θεὸς αὐτός bezeichnet. Dies deutet darauf hin, daß der Apologet in Ζεύς nicht eine heidnische Gottheit neben oder unter vielen anderen, sondern die Vater-, oder präziser, die Urgottheit bzw. die allumfassende Gottheit, die hinter dem gesamten griechisch/hellenistisch-(römischen) Pantheon und damit auch im Gegenüber zu diesem steht,[95] erblickt.[96] Zugunsten der Verbreitung dieser Sicht des Gottes Ζεύς/*Iuppiter* auch in christlichen bzw. frühjüdischen Kreisen lassen sich folgende Belege anführen: (1) Nach Pseudo-Clemens läßt sich unter der Gestalt Ζεύς/*Iuppiter* als der allumfassenden Gottheit das gesamte heidnische Pantheon subsumieren.[97] (2) Ähnlich sieht dies auch Clemens Alexandrinus, der eine

---

[91] Zu ihrer Gleichsetzung durch den Apokalyptiker vgl. Apk 12,9.

[92] Und zuvor bereits in Apk 2,9f.

[93] Zu ihrer Gleichsetzung durch den Apokalyptiker vgl. Apk 12,9.

[94] Vgl. hierzu auch Yarbro Collins, Pergamon, 167f: „A widespread view among Jews and Christians in antiquity was that the gods of other peoples were really angels or δαίμονες. [...] In the context of such a perspective, Satan as the chief of the fallen angels would correspond to Zeus, the ruler of the Gods in Hellenistic religion" (167). Darüber hinaus weist sie darauf hin, daß „in the Hellenistic and Roman periods, the God of the Jews, Samaritans, and Christians was often understood as equivalent of Zeus or Jupiter" (175), was ebenfalls die Identifikation des σατανᾶς als des obersten himmlischen Gottesfeindes (vgl. Apk 12,7–12) mit der griechisch/hellenistisch-römischen höchsten Gottheit Ζεύς/*Iuppiter* nahelegt. Schließlich verweist sie auf eine 2Makk 6,2 überlieferte Begebenheit, der zufolge Antiochos IV. Epiphanes den Jerusalemer Tempel dem Ζεὺς ᾿Ολύμπιος und einen Tempel auf dem Berg Garizim dem Ζεὺς Ξένιος zu weihen beabsichtigte. Daraus folgert Yarbro Collins: „It would have been a small step for John to invert this common perception into an identification of Zeus with Satan" (175). Ähnlich auch Böcher, Art. Σατανᾶς, in: EWNT III, 559: „Als oberster Dämon wird er [d.h. der σατανᾶς] mit dem höchsten Gott der Heiden, Zeus, gleichgesetzt (Apk 2,13 bis)", und ders., Hellenistisches, 474: „Die *Götter der Heiden* sind für Juden und Christen widergöttliche, dämonische Mächte. In Pergamon thront der Satan (Apk 2,13): Zeus als oberster Gott ist der Oberteufel". Anders, allerdings ohne Begründung Giesen, Apk, 114: „Daß der Satan hier als der oberste Dämon mit dem höchsten heidnischen Gott identifiziert wird, liegt jedoch kaum nahe".

[95] Zu den heidnischen Gottheiten als Engeln des σατανᾶς vgl. insbesondere auch Böcher, Dämonenfurcht, 141f.

[96] Vgl. hierzu auch die Aussagen über die Schöpfungsmächtigkeit des Ζεύς unten 258f.

[97] *Hom.Clem.* V 19,2; zum Begriff „Lichtgestalten" vgl. Liddell/Scott, Lexicon, s.v. σκοπός, 1614, die als Übersetzung „mark or object on which one fixes the eye" anbieten. Nach Hofmann, Art. Ps.-Clementinische Literatur, in: LACL, 132f „hält die neuere Forschung *Hom.Clem.* und *Clem.recogn.* für zwei Rezensionen einer um 220/250 in Cölesyrien entstandenen Grundschrift" (132). Auch in der lukanischen Darstellung des Aufenthalts des Barnabas und des Paulus in Lystra Apg 14,8–29 spiegelt sich diese Ansicht wider: Barnabas als Leiter der Missionarsgruppe wird von den Einwohnern Lystras mit der Gottheit Zeus als der wichtigsten Gottheit des hellenistisch-römischen Pantheon identifiziert (Apg 14,12). Vgl. hierzu etwa Barrett, Apg I, 676: „Luke means that they regarded Barnabas as the supreme god, ‚father of gods and men', and Paul as one who served as a messenger of other gods and especially of Zeus".

Charakterisierung der Gottheit Ζεύς/*Iuppiter*, wie sie offensichtlich in seinem heidnischen Umfeld vertreten wird, vorlegt.[98] (3) In dem im 3. Jh. n.Chr. von christlicher Hand verfaßten Martyrium des Pionius[99] stellt ein heidnischer Statthalter den Gott Ζεύς/*Iuppiter* als βασιλεὺς πάντων τῶν θεῶν der Gesamtheit der übrigen paganen Gottheiten als deren sie umgreifenden Herrscher gegenüber.[100] (4) Die Stellung eines Allgottes kommt der Gottheit Ζεύς/*Iuppiter* auch in frühjüdischer Tradition zu, wie etwa *EpArist*[101] 16 zeigt.[102] (5) Dies bestätigt auch der alexandrinische Philosoph Philon in *spec.leg.* I 165. Da Homeros und Hesiodos mit der Wendung πατὴρ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων (bzw. ἀνδρῶν) in ihren Schriften immer auf die Gottheit Ζεύς Bezug genommen haben,[103] ist wahrscheinlich, daß auch Philon hier auf diese Gottheit zumindest anspielen wollte.[104]

Diese Beobachtung ist insofern bemerkenswert, da nach JosAs[105] 12,9 dem σατανᾶς als dem πατὴρ τῶν θεῶν Αἰγυπτίων eine solche Stellung als Urgott bzw. als allumfassende Gottheit zukommt.[106] Auf dem Hintergrund der oben vorgestellten christlichen und frühjüdischen Belege ist es dann nur noch ein kleiner Schritt von der in JosAs belegten Deutung des σατανᾶς als des πατὴρ τῶν θεῶν Αἰγυπτίων, der Urgottheit der ägyptischen Götter, bis hin zur Interpretation des σατανᾶς, nach Apk 12 des himmlischen Gottesfeindes schlechthin, als des All- bzw. Urgottes Ζεύς/*Iuppiter*.

(γ) Clemens Alexandrinus[107] bietet in seinem προτρεπτικός einen direkten Beleg dafür, daß die Gottheit Ζεύς als δράκων in Erscheinung treten konnte.[108] Im Horizont

---

[98] Προτ. II 32,4; vgl. zu diesem Beleg auch *strom.* VI 17,151,5 und etwa auch Homeros, *Ilias* 1,544 und Hesiodos, *Theogonia* 457, und, im christlichen Raum, Athenagoras, *legatio* 29,1, Eusebius, *praep.ev.* III 3,3f und Origenes, *contra Celsum* I 17; IV 38.

[99] Vgl. hierzu Seeliger, Art. Märtyrerakten.9, in: LACL, 414.

[100] XIX 3. Zur Darstellung des Ζεύς als βασιλεὺς [πάντων] τῶν θεῶν vgl. auch Aristides, *apol.* 9,2.

[101] Nach Meisner, EpArist, 43 ist *EpArist* zwischen 127 und 118 v.Chr. zu datieren.

[102] Vgl. hierzu auch die auf den Teil der griechischen bzw. heidnischen Gottheiten, die im Himmel zu suchen sind, bezogenen Ausführungen des Josephus, *c. Apionem* II 241. In Jub 10,8 tritt der σατανᾶς in der Person des Mastema, des Fürsten der Dämonen, auf; vgl. hierzu Berger, Jub, 379.

[103] Vgl. hierzu oben A. 98.

[104] Anders *aet.* 13. Nach Platon, *Tim.* 40E; 41A ist diese oberste Gottheit, die hier spricht, aber deutlich von allen Göttern des griechisch-hellenistischen Pantheon, damit auch von Ζεύς, zu unterscheiden. Somit läßt sich *aet.* 13 kaum als eine Anspielung auf die Gottheit Ζεύς begreifen.

[105] Nach Burchard, JosAs, 614 ist das Werk in Ägypten entstanden. Burchard datiert es „zwischen dem späteren 2. Jahrhundert v.Chr. und dem Bar-Kochba-Aufstand 132–135 n.Chr.". Sänger, Erwägungen, 104 hält eine Datierung „etwa um das Jahr 38 n.Chr. oder schon etwas früher" für wahrscheinlich.

[106] Es ist bemerkenswert, daß Philonenko, Joseph et Aséneth, 171, die mit der Metapher bezeichnete Gestalt des σατανᾶς mit der in Heliopolis, dem Ort der Handlung von „Joseph und Aseneth", verehrten Gottheit Atum identifiziert: „Quel est donc ce lion primordial dont les lionceaux sont les dieux égyptiens? On cherchera vainement aillerus que dans la mythologie égyptienne la réponse à cette question : c'est Atoum, le dieu-soleil d'Héliopolis". Zu Atum als Urgott vgl. Helck, Art. Heliopolis, in: KP 2, 999.

[107] Clemens Alexandrinus wirkte insbesondere im letzten Jahrzehnt des 2. Jh. n.Chr.; vgl. hierzu Wyrwa, Art. Clemens von Alexandrien, in: LACL, 128f, bes. 128.

[108] Προτ. II 37,2.

der Frage nach dem realen Hintergrund der Figur des σατανᾶς/δράκων (Apk 12,9) folgte aus diesen Ausführungen nahezu unmittelbar, daß diese Figur eine vom Apokalyptiker erarbeitete Interpretation der in der Alltagsrealität verehrten Gottheit Ζεύς/*Iuppiter* darstellt.

(δ) Nach Apk 13,2 fungiert der δράκων/σατανᾶς als Schutzmacht des ersten θηρίον, des *imperium Romanum* und der es repräsentierenden Kaiser,[109] eine Funktion, die im historischen Rom die Gottheit *Iuppiter Optimus Maximus* ausgeübt hat.[110] Auch dies läßt es wahrscheinlich erscheinen, hinter der Figur des δράκων/σατανᾶς die Gottheit Ζεύς/*Iuppiter* zu vermuten. In diesen Zusammenhang paßt die Information des Dio Cocceianus (Chrysostomos), der in *or.* I 11f davon zu berichten weiß, daß der homerischen Überlieferung zufolge lediglich die βασιλεῖς ἀγαθοί ihre Insignien und ihr Amt von der Gottheit Ζεύς erhalten haben.[111]

(ε) Nach Apk 12,4 eignet dem δράκων/σατανᾶς Macht über die Schöpfung Gottes: Er vermag ein Drittel der Sterne aus dem Himmel hinwegzufegen und auf die Erde zu werfen.[112] In paganen Quellen finden sich zahlreiche Aussagen über das allumfassende Sein und Wirken und über die Schöpfungsmacht des Ζεύς, der höchsten heidnischen Gottheit. Diese Aussagen entsprechen formal sogar durchaus dem, was der Apokalyptiker in seinem Werk dem Gott der Christen in dessen Titulatur zuschreibt (Apk 1,8; 21,6[113]). Daß der Apokalyptiker die Figur des δράκων/σατανᾶς als Interpretation der Gottheit Ζεύς/*Iuppiter* konstruiert hat, legt sich auch auf diesem Hintergrund nahe. Als Belege, die bezeugen, daß der Gottheit Ζεύς/*Iuppiter* durch die Zeiten hindurch Schöp-

---

[109] Vgl. hierzu oben 120ff.

[110] Vgl. hierzu Eisenhut, Art. Iuppiter, in: KP 3, 5: „Haupt- und Staatsgott Roms war in hist.[orischer] Zeit I.[uppiter] Optimus Maximus", wobei Eisenhut aber für die augusteische Zeit einschränkt: „Eine nur kurze Einschränkung erlebte der Tempel der capitol.[inischen] Trias [d.h. der Tempel der Gottheiten *Iuppiter*, *Iuno* und *Minerva*] als Mittelpunkt des Staates unter Augustus, der dem auf dem Augustus-Forum erbauten Tempel des Mars Ultor viele der auf das polit.[ische] Leben und den Krieg bezüglichen Bräuche übertragen wollte" (5f). Noch deutlicher Wissowa, Religion und Kultus, 128: „Der capitolinische Kult hat auch in der Kaiserzeit, nachdem ihm Augustus vorübergehend durch die Verleihung seiner Privilegien an andre Tempel einigen Abbruch getan hatte [...] seine hervorragende politische Bedeutung behalten, und der Juppiter O.[ptimus] M.[aximus] ist bis zum Untergange des römischen Reiches die göttliche Verkörperung seines Bestandes [!] geblieben". In diesem Zusammenhang verweist Wissowa auf CIL VIII Suppl. 2,18219 und auch auf Eusebius, *hist.eccl.* X (richtig IX) 7,7, eine Passage aus einem Reskript des 310–313 regierenden Kaisers Maximinus Daja. Bemerkenswert ist hier auch eine Aussage des Cassius Dio, der zufolge Julius Caesar die Gottheit *Iuppiter* als alleinigen „König" der Römer bezeichnet habe (XLIV 11,3). In ähnlicher Weise hier auch Dionysios von Halikarnassos, ʼΡωμαϊκῆς ʼΑρχαιολόγιας I 36,1. Zu Ζεύς als βασιλεύς im allgemeinen Sinne vgl. etwa auch Platon, *Crit.* 121b und Athenaios, *deipn.* III 122d.

[111] Vgl. hierzu auch *or.* I 39, dort in Aufnahme eines Zitats aus Homeros, *Il.* 2,196.407 u.ö. Zu Dio Cocceianus (Chrysostomos) vgl. oben 15, A. 20.

[112] Vgl. hierzu Kalms, Gottesfeind, 53: „Das Motiv des Eingriffs in die himmlische Sphäre verdeutlicht in besonderer Weise ein widergöttliches Handeln: Die Sterne stehen am Himmel, gehören somit zum göttlichen Bereich. Gott selbst hat ihn geordnet, hat ‚Licht und Sonne gegründet' [zu den entsprechenden Belegen vgl. A. 182]. Insofern ist ein Eingriff in diesen Bereich als widergöttliches Machtstreben zu deuten", und 54: „Der Drache hat Macht sowohl über den Himmel, wie auch über die Erde: Nicht nur die Sterne kann er vom Himmel reißen, sondern auch auf der Erde, wo die Frau das Kind geboren hat, verkörpert er eine widergöttliche Bedrohung".

[113] In Apk 22,13 bezieht sich diese Titulatur auf Christus. Vgl. hierzu Aune, Apk III, 1126.

fungsmächtigkeit zugesprochen worden ist, seien hier etwa die col. XIII.XIV.XV des orphischen Papyrus Derveni[114] genannt. Die in diesen Columnen dem Gott Ζεύς zugeschriebenen Attribute erscheinen deutlich parallel zu dem, was der Gott des Alten Testaments etwa in Apk 21,6 von sich selbst sagt: ἐγώ [εἰμι] τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος.[115] Diese offensichtliche materiale Parallelität zwischen der Gottheit Ζεύς und dem Gott der Christen läßt die Annahme wahrscheinlich erscheinen, daß der Apokalyptiker die Gestalt des σατανᾶς als des obersten himmlischen Gottesfeindes auf dem Hintergrund der Gottheit Ζεύς/*Iuppiter* entwickelt hat.

Einen Beleg dafür, daß die etwa im Derveni-Papyrus belegte Charakterisierung der Gottheit Ζεύς auch zur Zeit der Abfassung der Apk bekannt und verbreitet gewesen ist,[116] bietet die offensichtlich in julisch-claudischer Zeit, also im ersten nachchristlichen Jahrhundert entstandene Schrift *de mundo*[117] des Pseudo-Aristoteles.[118] Darüber hinaus wurden dieser orphische Ζεύς-Hymnus und die gesamten Ausführungen des Pseudo-Aristoteles übersetzt bzw. annähernd wörtlich zitiert[119] in der ebenfalls *de*

[114] Nach Funghi, Derveni Papyrus, 26 ist dieser Papyrus in die Zeit zwischen ca. 340–320 v.Chr. zu datieren.

[115] Vgl. hierzu Aune, Apk III, 1126 mit Bezug auf van Unnik: „The divine title ‚the Beginning and the End [and the Middle] of all things' is drawn from Hellenistic religious and philosophical tradition and has a cosmological rather than a temporal significance". Vgl. hierzu auch unten.

[116] Zur Verbreitung dieser Tradition im hellenistisch-jüdischen Kontext vgl. Pseudo-Orpheus, Rezension A, 17–37. Walter, Pseudo-Orpheus, 229 sieht in Pseudo-Orpheus, Rezension A „eine spätere Nachahmung [...] aus der Zeit Philos und der pseudo-aristotelischen Grundschrift Über die Welt". Diese wiederum datiert er unter Bezug auf P. Wendland in das erste nachchristliche Jahrhundert (vgl. 229, A. 65). Da nach Walter „mit einem Erlöschen der jüdischen Diaspora-Literatur in griechischer Sprache in der Zeit Trajans" (229f) zu rechnen ist, legt sich für dieses Fragment grob die zweite Hälfte des 1. Jh. n.Chr. als Entstehungszeit nahe. Zur Erwähnung der Gottheit Zeus vgl. instruktiv Holladay, Fragments IV, 167f. Holladay stellt fest, daß „the mention of Zeus would seem to fit the context. The ‚great king' is introduced in v. 17; vv. 21–22 and 24 underscore his inscrutability and the corresponding inability of mortal eyes to see him; vv. 33–37 then depict what would appear to be Zeus' majestic, heavenly enthronement".

[117] Vgl. hierzu v. Wilamowitz-Moellendorff, Text II, 186: „Die folgende Schrift [d.h. Pseudo-Aristoteles, *de mundo*] ist unter den Kaisern des julisch-claudischen Hauses verfaßt. Sie giebt sich in dem hier unterdrückten Vorworte als einen Brief des Aristoteles an Alexander und hat auch manches Aristotelische aufgenommen, aber das Beste ist in Wahrheit von Poseidonios entlehnt, nicht nur in den Gedanken, sondern auch im Stile". Ähnlich auch Capelle, Die Schrift von der Welt, 53: „Die Schrift ‚Von der Welt', deren Verfasser unter dem Namen des Aristoteles geschrieben hat [...] ist im ersten Jahrhundert n.Chr. von einem Eklektiker verfaßt worden". Vgl. hierzu auch Dörrie, Art. Aristoteles/Aristotelismus II, in TRE 3, 769.

[118] Pseudo-Aristoteles, *de mundo* 401ab; vgl. hierzu auch Diels/Kranz, Fragmente I, 1 B 6. Kern, *Fragmenta* 21a, 91f verweist ebenfalls auf den oben zitierten orphischen Ζεύς-Hymnus aus Pseudo-Aristoteles und bietet weitere Belege für die etwa in dem Derveni-Papyrus vorliegende Charakterisierung des Gottes Ζεύς. Darüber hinaus stellt Kern im Blick auf die Überlieferung dieses orphischen Ζεύς-Hymnus fest: *Citant hymnum Orphicum praeter scriptores serioris aetatis* (92), und: *Cetera in Neoplatonicorum Orphicis composita sunt quae hunc hymnum praebent ampliorem* (93).

[119] Vgl. hierzu v. Wilamowitz-Moellendorff, Text I, 186: „Unter Kaiser Marcus hat der philosophierende Litterat Apuleius eine lateinische Übersetzung [der pseudoaristotelischen Schrift *de mundo*] geliefert".

mundo[120] betitelten Schrift des im 2. nachchristlichen Jahrhundert wirkenden Platoniker und Sophisten Apuleius von Madaura.[121] Das belegt, daß die in ihnen ausgeführten Gedanken, insbesondere auch die Charakterisierung des Ζεύς, durchaus auch über das erste Jh. n.Chr. hinaus wirksam und verbreitet gewesen sind.[122]

(θ) Darüber hinaus entspricht die Annahme, die Gestalt des δράκων/σατανᾶς stelle eine Interpretation der Gottheit Ζεύς/*Iuppiter* dar, den Ergebnissen der oben vorgelegten zeitgeschichtlichen Deutung von Apk 13.[123] Auch hier wurde die Gestalt des σατανᾶς/δράκων als Interpretation der Gottheit Ζεύς/*Iuppiter*, konkret des Ζεὺς ᾿Ολύμπιος, interpretiert.

(η) Nicht unerwähnt bleiben soll in diesem Zusammenhang schließlich, daß in TestJob[124] 3,3–7 die Gestalt des σατανᾶς/διάβολος explizit mit einer heidnischen Gottheit verknüpft[125] wird. Da mit dem Begriff τόπος hier ein Heiligtum bezeichnet wird,[126] läßt sich das Kompositum τόπος τοῦ σατανᾶ TestJob 3,6 nur im Sinne eines Tempels, der einer mit dem σατανᾶς verbundenen Gottheit geweiht ist, verstehen. Das aber bedeutet, daß der σατανᾶς hier ebenfalls[127] als Vater- oder Urgottheit des μεγὰς θεός (TestJob 17,4), derjenigen heidnischen Gottheit, die in diesem Heiligtum verehrt worden ist, gedacht ist. In diese Richtung weisen auch die Ausführungen TestJob 3,3.7.[128]

(2) Die Analyse der Belege für den Begriff θρόνος in der Apk zeigt, daß der Apokalyptiker diesen Terminus zwar in unterschiedlichen Bezügen, aber immer in der buchstäblichen Bedeutung von „Stuhl" bzw. „Thronsessel" verwendet hat.[129] Dies macht den Bezug des Kompositums θρόνος τοῦ σατανᾶ auf einen Tempel bzw. ein Heiligtum insgesamt unmöglich, zumal

[120] *De mundo* 37. Ein späterer Beleg für diese Vorstellungen liegt etwa vor bei Augustinus, *civ.Dei* VII 9; hier formuliert der Kirchenvater in Aufnahme von Worten des Varro (der römische Staatsbeamte und polyhistorische Gelehrte M. Terrentius Varro lebte von 110 bis 27 v.Chr.; vgl. hierzu Schmidt, Art. Varro.1, in: KP 5, 1131–1140, hier 1131–1133); zu Beginn von *civ.Dei* VII 9 gibt er im Reflex auf die Frage nach dem Verhältnis der Gottheit *Iuppiter* zu der Gottheit *Ianus* eine Auskunft des Vergilius wieder.

[121] Vgl. hierzu Radke, Art. Apuleius.8, in: KP 1, 471, der als Geburtsjahr 125 n.Chr., aber keinerlei Todesjahr angibt.

[122] Dies belegt darüber hinaus u.a. die Aufnahme eines ähnlichen orphischen Gedichts als Zitat des Porphyrios (vgl. hierzu Mras, Eusebius 8,1, 126) bei Eusebius, *praep.ev.* III 9,1–5. Weitere Belege bei Siegert, Predigten II, 74f.75–79.

[123] Vgl. hierzu oben 219ff.

[124] Nach Schaller, TestJob, 311, ist dieses Werk „zwischen dem Anfang des 1. Jh. v.Chr. und der Mitte des 2. Jh. n.Chr." zu datieren.

[125] Vgl. zu dieser Passage Kee, Satan, 56: Im Unterschied zum kanonischen Hiobbuch ist der Satan nach TestJob bestrebt, „to defend his own turf, which has been threatened by Job's destruction of a temple".

[126] Vgl. hierzu Schaller, TestJob, 328. Zu τόπος als Bezeichnung eines Heiligtums vgl. auch 2Makk 1,14 und *Bel et Draco* 15.23LXX.

[127] Vgl. hierzu auch JosAs 12,9.

[128] Vgl. hierzu auch Haas, Job's Perseverance, 119f, der offensichtlich aber mit einer anderen Textgrundlage arbeitet. Haas weist eine Anzahl weiterer Belege für die enge Verbindung bzw. die Identifikation satanischer oder dämonischer Figuren mit heidnischen Gottheiten nach (119, A. 8).

[129] Zu dieser Analyse vgl. unten 260ff.

der Begriff θρόνος als Bezeichnung eines Tempels oder Heiligtums nicht belegt ist. Vielmehr muß als realer Hintergrund dieses Begriffs die Vorstellung einer auf einem Stuhl bzw. Thronsessel thronenden Gestalt, hier offensichtlich der Gottheit Ζεύς/*Iuppiter*,[130] angenommen werden.[131]

Der Begriff θρόνος begegnet in der Apk außer an der hier diskutierten Stelle Apk 2,13 noch in Apk 1,4; 3,21 (zweimal); 4,2 (zweimal).3.4 (dreimal).5 (zweimal).6 (dreimal).9.10 (zweimal); 5,1.6.7.11.13; 6,16; 7,9.10.11 (zweimal).15 (zweimal).17; 8,3; 11,16; 12,5; 13,2; 14,3; 16,10.17; 19,4.5; 20,4.11.12; 21,3.5; 22,1 (zweimal).3, in Verbindung entweder mit Gott (Apk 1,4; 3,21; 4,2.3.4.5.6.9.10; 5,1.6.7.11.13; 6,16; 7,9.10.11.15; 8,3 [?]; 12,5; 13,2 [?]; 14,3; 16,17; 19,4f; 20,11f; 21,3.5; 22,1.3) mit dem ἀρνίον Christus (Apk 3,21; 7,17; 22,1.3), mit dem ersten θηρίον (Apk 13,2 [bzw. mit dem σατανᾶς[132]]; 16,10) oder mit den vierundzwanzig πρεσβύτεροι (Apk 4,4; 11,16).[133] Dabei wird durch das zugehörige Genitivattribut jeweils derjenige bezeichnet, dem der entsprechende θρόνος zugeeignet ist bzw. der auf dem entsprechenden θρόνος sitzt.[134] Keine dieser Belegstellen deutet auf ein übertragenes Verständnis des θρόνος-Begriffs[135] etwa im Sinne einer über alles bisher Dagewesene hinausgehenden Machtakkumulation,[136] eines möglicherweise besonders exponiert positionierten Heiligtums oder einer aus der sie umgebenden Landschaft deutlich herausragenden Erhebung hin. Demgegenüber läßt sich aber an einer Reihe von Belegen zeigen, daß der Apokalyptiker, wenn er an diesen Stellen den Terminus θρόνος verwendet hat, konkret und buchstäblich den entsprechenden Stuhl bzw. Thronsessel vor Augen hatte, der von dem jeweiligen personal zu denkenden Throninhaber, zumindest in der Realität der apokalyptischen Visionen, auch realiter besetzt werden konnte bzw. besetzt worden ist.[137] Bezogen auf die Interpretation des Terminus θρόνος τοῦ σατανᾶ heißt dies, daß es sich bei diesem buchstäblich um einen Stuhl bzw. einen Thronsessel handeln muß, auf dem der σατανᾶς sitzt, d.h.

[130] Vgl. hierzu oben 253ff.

[131] Vgl. in diesem Zusammenhang die ausführliche Beschreibung des Heiligtums des Ζεύς in Olympia, die Pausanias V 10,2–12,8 bietet. Nach 11,1 sitzt die Kultstatue des Ζεύς in diesem Tempel auf einem Thron.

[132] Vgl. hierzu oben 143ff.

[133] In Apk 20,4 werden U.B. Müller, Apk, 335 zufolge θρόνοι von „ungenannte[n] Personen [...] denen das Gericht übergeben wird", besetzt.

[134] Vgl. hierzu etwa Sänger, Art. θρόνος, in: EWNT II, 388.

[135] Ein solches übertragenes Verständis des Begriffs θρόνος τοῦ σατανᾶ vertritt neben anderen etwa G.K. Beale; vgl. hierzu seine Ausführungen in Apk, 246: „‚The throne of Satan' in Pergamum is a way of referring to that city as a center of Roman government and pagan religion in the Asia Minor region".

[136] Ein immerhin zunächst denkbares übertragenes bzw. metaphorisches Verständnis des θρόνος-Begriffs im Sinne einer erheblichen Machtkonzentration in Apk 13,2 wird durch Apk 16,10 ausgeschlossen. Bei dem θρόνος τοῦ θηρίου muß es sich um einen konkret benennbaren Gegenstand handeln, da sonst das in Apk 16,10 beschriebene, vom fünften Engel vorgenommene Ausgießen seiner Schale auf diesen Thron nicht vorstellbar wäre. In diese Richtung denkt U.B. Müller, Apk, 281: „Die fünfte Schalenplage [Apk 16,] Vers 10f. gilt dem Thron des Tieres, d.h. dem Sitz des Cäsars".

[137] Vgl. hierzu etwa Apk 4,2; Apk 11,16 und Apk 20,4. In diesem Sinne durchaus auch Mounce, Apk, 96 mit A. 38.

auf dem eine Sitzstatue der obersten griechisch-hellenistisch/römischen Gottheit Ζεύς/*Iuppiter* angebracht worden ist.

Für die Interpretation des Apk 2,13a verwendeten Terminus θρόνος im Sinne eines Stuhls bzw. Thronsessels spricht auch die Formulierung ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ Apk 13,2d. Wenn dieser Formulierung zufolge der σατανᾶς als in einem Tempel wohnend vorzustellen ist,[138] ist es im Rahmen der Aussagelogik von Apk 2,13 insgesamt nicht mehr möglich, den θρόνος als den Thronsitz[139] des σατανᾶς auf das ihm geweihte Heiligtum oder allgemein auf den pergamenischen Burgberg zu deuten. Näherliegend ist angesichts dessen vielmehr die Annahme, den θρόνος als einen in dem Heiligtum des σατανᾶς aufgestellten Thronsitz[140] zu begreifen.[141]

(b) Mit dem Begriff θρόνος τοῦ σατανᾶ sei der unter den pergamenischen Königen Eumenes II. Soter (197–160/159 v.Chr.)[142] und Attalos II. Philadelphos (159–138 v.Chr.)[143] zwischen den achtziger/siebziger und den fünfziger Jahren des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts auf der pergamenischen Akropolis errichtete Große Altar gemeint.[144]

Dieser Große Altar wurde, möglicherweise aus Anlaß seines Sieges über die Seleukiden und die Galater/Kelten bei Magnesia 190 v.Chr.,[145] von Eumenes II. Soter offensichtlich „in engem Zusammenhang mit einer durchgreifenden Neugestaltung des Athe-

---

[138] Vgl. hierzu oben 266f.

[139] Vgl. hierzu oben.

[140] In diesem Sinne Gross, Art. Thronos, in: KP 5, 790: „Der Stuhl mit Rück- (und oft auch Seiten-) Lehne und Fußbank heißt bei den Griechen Th.[ronos]".

[141] Darüber hinaus ist es m.E. exegetisch geboten, den Begriff θρόνος τοῦ σατανᾶ nur auf solche Gegenstände zu beziehen, für die neben ihrer gewöhnlichen und üblichen Benennung die Bezeichnung θρόνος belegt ist. Gänzlich anders, allerdings ohne Begründung, etwa Giesen, Apk, 113: „Er [d.h. der Terminus θρόνος τοῦ σατανᾶ] muß nicht ein bestimmtes Heiligtum sein, sondern kann allgemein die heidnische Religiösität der Stadt kennzeichnen".

[142] Vgl. zu Eumenes II. Soter Rumpf, Art. Eumenes.3, in: KP 2, 425f.

[143] Zu Attalos II. Philadelphos, dem Bruder des Eumenes, vgl. Volkmann, Art. Attalos.5, in: KP 1, 718f: „Als Förderer der Kunst brachte er den Bau des Pergamonaltars zum Abschluß".

[144] Vgl. zu dieser Sicht insbesondere Deissmann, Light, 281, A. 3: „Actual inspection of the place [d.h. Pergamon] suggests that ‚Satan's throne' [...] can only have been altar of Zeus; no other shrine of the hill-city was visible to such a great distance and could therefore rank so typically as the representative of satanic heathendom". Ähnlich Lohmeyer, Apk, 25.

[145] Zu den Unsicherheiten hinsichtlich der Datierung dieses Altars und des Anlasses seiner Errichtung vgl. instruktiv die Ausführungen bei Radt, Pergamon, 169: „Galt es früher als ziemlich sicher, daß der Bau in den 180er Jahren v.Chr. begonnen wurde, nachdem Eumenes II. (unterstützt von einem römischen Heer) die Seleukiden und die Galater in der Schlacht von Magnesia entscheidend geschlagen hatte [...] so sieht es heute [...] eher so aus, als ob derselbe König erst in den 170er Jahren den Bauauftrag erteilt hätte. Der Anlaß für die Erbauung ist zwar weiterhin nicht sicher, doch ließe sich auch in diesem Zeitraum an ein historisches Ereignis denken, nämlich die Errettung des Königs aus Todesgefahr, nach dem Attentat bei Delphi [...] Der Altar wäre dann ein Charisterion, ein Dankmonument an die Götter. [...] Hastig abgeschlossen, aber nie ganz zu Ende geführt wurde der Bau wohl erst zu Beginn der Regierungszeit von Eumenes' Nachfolger Attalos II., bald nach 159 v.Chr. Das läßt sich aus manchen Anzeichen von Unfertigkeit schließen". Zur Schlacht bei Magnesia vgl. neben anderen etwa Treidler, Art. Magnesia.3, in: KP 3, 886.

na-Heiligtums"[146] und der damit einhergehenden Umgestaltung der gesamten pergamenischen Akropolis[147] erbaut und der 'Αθηνᾶ Νικηφόρος, der Stadtgöttin Pergamons,[148] und ihrem Vater, dem Ζεὺς (Σωτήρ), geweiht.[149] Durch ihre gemeinsame Westflucht wurde der Große Altar auf den Tempel der 'Αθηνᾶ hin ausgerichtet[150] und stellte in diesem Sinne eine Ergänzung zu jenem dar. Das bedeutet, daß zwischen beiden Heiligtümern zumindest eine innere Verbindung anzunehmen ist. Die Errichtung des Großen Altars auf einer südlich, ca. 25 m unterhalb des 'Αθηνᾶ-Tempels gelegenen Terassenstufe macht dessen additiven Charakter und dessen im Verhältnis zum eigentlichen 'Αθηνᾶ-Heiligtum untergeordnete Bedeutung deutlich.[151]

Zugunsten dieses Interpretationsansatzes läßt sich zunächst die exponierte Lage dieses Altars auf der pergamenischen Akropolis anführen.[152] Darüber

---

[146] Radt, Pergamon, 170; vgl. darüber hinaus 170: „[...] der Altar ist vermutlich die Hauptweihung des Königs Eumenes an die siegverleihende Stadtgöttin gewesen". Dieses Heiligtum ist zwischen 330 und 325 v.Chr. auf dem pergamenischen Burgberg errichtet und in der Folgezeit mehrfach erweitert worden. Vgl. hierzu Radt, Pergamon, 159: „Neuere Forschungen haben gezeigt, daß wahrscheinlich Barsine, eine persische Konkubine Alexanders d.Gr. [...] den Tempel [der 'Αθηνᾶ; zur Widmung dieses Heiligtums an 'Αθηνᾶ vgl. 159] errichten ließ. Der Bau erfolgte im Namen des noch kleinen gemeinsamen Sohnes (der Herakles hieß), etwa zwischen 330 und 325 v.Chr., bei einem Zwangsaufenthalt der Barsine und des Kindes in Pergamon". Zu den baulichen Erweiterungen des gesamten Heiligtums vgl. 160: „Hatte schon Attalos I. das Athena-Heiligtum auf der Burg baulich ausgestaltet und mit vielen Weihegeschenken versehen, so erfolgte ein völliger Neubau unter Eumenes II. [...] Von diesem Neubau war nur der Tempel selbst ausgenommen. Ein älteres Propylon [...] wurde beseitigt und zusammen mit neuen Hallenbauten auf der Nord- und Ostseite des Temenos auch ein neues Propylon errichet. [...] Die Südhalle [...] scheint etwas später erbaut worden zu sein. Vor dem Tempel selbst und seinem Opferaltar, im Südwesten, blieb der heilige Bezirk frei von Verbauung, so daß man von dort aus immer den Blick in die Landschaft und auf den eine Terasse tiefer neu errichteten Großen Altar hatte". Zur Lage dieses Heiligtums vgl. 65, Abb. 15.

[147] Zur baulichen Umgestaltung des gesamten pergamenischen Burgberges durch Eumenes II. Soter vgl. Radt, Pergamon, 91, Abb. 39.

[148] Vgl. hierzu Radt, Pergamon, 160: „Wie in Athen hieß die Athena in Pergamon mit Beinamen Polias und war so als die ‚Stadtgöttin' gekennzeichnet".

[149] Vgl. hierzu Radt, Pergamon, 169: „Wenn man nach der Hauptgruppe des Götter- und Gigantenfrieses schließen darf, war der Altar der Athena und dem Zeus [...] geweiht, zwischen deren Tempeln er ja auch lag: der Hauptgöttin von Pergamon und ihrem Vater, dem obersten aller Götter, beide Vorkämpfer gegen die Mächte der Finsternis". Ähnlich auch Yarbro Collins, Pergamon, 173: „It is likely that the altar was dedicated to Zeus and Athena, since they are in equal proportions the two most prominent deities on the eastern part of the outer frieze".

[150] Vgl. hierzu Radt, Pergamon, 167, Abb. 114, bestätigt durch einen freundlichen Hinweis von W. Radt vom 30.09.2002.

[151] Vgl. hierzu Radt, Pergamon, 170: „Für den Neubau [des Großen Altars] wählte man einen Platz, der eine Terassenstufe südlich unterhalb des Athena-Tempels lag, und zwar deutlich tiefer [...] Der Höhenunterschied von rund 25 m machte den Abstand sehr klar, der zwischen dem eigentlichen Tempel und dem Dankmonument des Eumenes bestand. Noch war man eingebunden in ein hierarchisches Denken, das – bei aller raffinierten herrscherlichen Selbstdarstellung – die Bauten der Könige den Häusern der Götter unterordnete, anders als in der römischen Kaiserzeit, wo der gewaltige Trajans-Tempel auf die oberste Burg gesetzt wurde".

[152] Vgl. hierzu etwa Pausanias V 13,8, Aelius Aristides, περὶ ὁμονοίας ταῖς πόλεσιν 13 und Radt, Pergamon, 65, Abb. 15.

hinaus ist nach D.E. Aune die Gleichsetzung von βωμός und θρόνος bereits in der Antike belegt.[153] Dagegen spricht aber: Der als Addendum zum Heiligtum der 'Αθηνᾶ erbaute[154] Große Altar war offensichtlich sowohl der pergamenischen Stadtgöttin 'Αθηνᾶ Νικηφόρος als auch ihrem Vater, dem Ζεὺς (Σωτήρ), geweiht.[155] Auf diesem Hintergrund wird wenig wahrscheinlich, daß der Apokalyptiker diesen exklusiv als Thronsessel des mit der Gottheit Ζεύς/*Iuppiter* zu identifizierenden[156] σατανᾶς begriffen und bezeichnet hat.[157]

Eine modifizierte Form dieser Deutung wird neuestens vertreten von A. Yarbro Collins. Bevor sie ihren eigenen Deutungsvorschlag vorstellt, formuliert sie Rahmenbedingungen für die Interpretation des Begriffs θρόνος τοῦ σατανᾶ: (1) Die Deutung dieses Terminus impliziere einen Zusammenhang zwischen der Gestalt des σατανᾶς und des/eines römischen Kaisers: der θρόνος τοῦ σατανᾶ müsse, in welcher Form auch immer, sowohl dem σατανᾶς als auch dem zur Zeit der Abfassung der Apk amtierenden römischen Kaiser zugeeignet worden sein.[158] (2) Der Begriff θρόνος τοῦ σατανᾶ müsse seine reale und sichtbare Entsprechung im Stadtbild Pergamons finden.[159] (3) Die Deutung des Begriffs θρόνος τοῦ σατανᾶ müsse erklären können, warum sich zur Zeit der Abfassung der Apk für deren Leser gerade die Stadt Pergamon und nicht die anderen sechs in der Apk angeschriebenen Städte als Ort der Entfaltung der Macht des σατανᾶς, die sich in der konkreten Machtausübung des *imperium Romanum* realisiert, nahegelegt habe.[160]

Im Rahmen ihres eigenen Interpretationsversuchs weist sie dann zunächst darauf hin, daß sowohl in jüdischen als auch in christlichen Kreisen die Identifikation der Gestalt des σατανᾶς mit der Gottheit Ζεύς/*Iuppiter* weit verbreitet gewesen sei.[161]

---

[153] Vgl. hierzu Apk I, 182: „Further, the equation altar = throne is an ancient one". Belege für diese Behauptung führt Aune allerdings nicht an.

[154] Vgl. hierzu oben 262f.

[155] Vgl. hierzu oben 263.

[156] Vgl. hierzu oben 253ff.

[157] Vgl. hierzu auch U.B. Müller, Apk, 110, mit einer m.E. allerdings wenig überzeugenden Begründung: „Der ‚Thron des Satans' kann kaum den großen Zeusaltar meinen, da dessen Kult die Christen nicht in gleicher Weise zur Teilnahme nötigte".

[158] Vgl. Pergamon, 167: „On the symbolic level, then the throne of Satan in the Book of Revelation represents a power opposing God and embodied in Roman imperial might. [...] It would seem, then, that a good interpretation of ‚the throne of Satan' is one that can: (1) show how the throne in question belongs both to Satan and to the emperor".

[159] Vgl. Pergamon, 167: „The message to Pergamon, however, does not allow the interpreter to remain on [...] [a] literary level. The text explicitly associates this image of Satan's throne with the city of Pergamon. This suggests that there was something visible giving rise to the image in the imagination of the author [...] a good interpretation [...] is one that can: [...] (2) explain what visible structure in Pergamon gave rise to the image".

[160] Vgl. hierzu Pergamon, 167: „[...] and that the original audience had little difficulty in making the connection between the symbol and the visible phenomenon. [...] a good interpretation [...] is one that can: [...] (3) explain why John selected Pergamon as the site for imagining the embodiment of the power of Satan in Roman imperial authority".

[161] Vgl. hierzu oben 253ff.

Darüber hinaus werde in den Kulturen des Nahen Ostens und auch in der Geschichte der israelitischen Religion die Vorstellung des Thrones einer Gottheit immer mit einem Berg verbunden.[162] Das hätte offensichtlich, da die Akropolis Pergamons weit höher und steiler gewesen sei als die Burgberge der anderen sechs in der Apk angeschriebenen Städte, dazu geführt, daß der Apokalyptiker gerade in dieser Stadt den θρόνος τοῦ σατανᾶ lokalisierte.[163] In Entsprechung zu der ersten der drei von ihr formulierten Rahmenbedingungen für die Interpretation des Begriffs θρόνος τοῦ σατανᾶ[164] verweist sie schließlich auf den in Ephesus offensichtlich nachweisbaren engen Zusammenhang zwischen dem flavischen Kaiser Domitian und der Gottheit Ζεὺς 'Ολύμπιος,[165] von dem der Apokalyptiker durchaus gewußt haben könne.[166] Auf dem Hintergrund dieser Erwägungen schlägt sie dann als realen Bezugspunkt des in übertragenem Sinne zu verstehenden[167] Begriffs θρόνος τοῦ σατανᾶ den am südlichen Hang der Akropolis gelegenen und im ersten nachchristlichen Jahrhundert das Stadtzentrum Pergamons ausmachenden Gebäudekomplex, zu dem im wesentlichen der der Göttin 'Αθηνᾶ geweihte Tempel, der Große Altar und ein Heiligtum des Ζεὺς (Σωτήρ)[168] zu zählen seien,[169] vor.[170] Dabei vermutet Yarbro Collins, daß

---

[162] Vgl. hierzu Pergamon, 168–170.

[163] Vgl. hierzu Pergamon, 171: „As noted above, a good interpretation of ‚the throne of Satan' in Rev 2:13 should also be able to explain why it was associated with Pergamon and not with one of the other six cities. One of the most characteristic and striking aspects of Pergamon is its very high and steep akropolis. This dominating feature of the landscape may have captured John's imagination as the locus of a Satanic epiphany". Damit ist zugleich auch der dritten der drei von Yarbro Collins dargestellten interpretatorischen Rahmenbedingungen (vgl. hierzu oben) Genüge getan.

[164] Vgl. hierzu oben 264.

[165] Vgl. zu diesem Zusammenhang Pergamon, 174f: „The close association of the emperor [Domitian] with Zeus Olympios is attested for the city of Ephesos. A coin minted there during his reign shows the head of Domitian on the obverse, and on the reverse an image of Olympian Zeus, a type unprecedented in Ephesos. The bath-gymnasium complex in the harbor area was the largest building project of the Domitianic period. The complex appears to have been built to honor Domitian as Zeus Olympios with his own ‚Olympic' festival. An inscription of Iasos commemorating the victory of Metrobius at the Ephesian Olympics in about 90 CE makes it clear that the Ephesians established their own games in the Domitianic period. Because the Ephesians had established their festival in honor of Domitian, they had to discontinue the games after his assassination and subsequent *damnatio memoriae*. The games were reinstituted, however, about thirty years later, this time in honor of Hadrian as Zeus Olympios". Vgl. zu diesem Zusammenhang ausführlich Witulski, Kaiserkult, 60f.74ff. Dieser Zusammenhang läßt sich allerdings epigraphisch nicht verifizieren. So bieten etwa die ephesischen Inschriften, die eine Kaisertitulatur Domitians überliefern, keinerlei Beleg für die Titulatur des Kaisers als 'Ολύμπιος. Vgl. Witulski, Kaiserkult, 53ff.

[166] Damit würde die erste der drei von Yarbro Collins dargestellten interpretatorischen Rahmenbedingungen (vgl. hierzu oben 264) erfüllt.

[167] Vgl. hierzu Pergamon, 172: „[...] between the metaphorical ‚throne of Satan' and the related visual phenomenon".

[168] Zur Datierung dieses Heiligtums vgl. Rheidt, Pergamenische Ordnungen, 162: „Nachuntersuchungen und Sondagen im Westteil der Oberen Agora haben zusammen mit der Auswertung der bekannten epigraphischen Zeugnisse zur Etablierung des Zeuskultes in Pergamon ergeben, daß der Tempel innerhalb eines baulich gefaßten Temenosbezirks schon zu Beginn des letzten Viertels des 3. Jhs. v.Chr. entstanden ist". So auch Radt, Pergamon, 93 und Rheidt, Obere Agora, 254–257. Zur Lage des Tempels des Ζεὺς (Σωτήρ) vgl. Rheidt, Pergamenische Ordnungen, 175, Abb. 13.14,

der Große Altar den Priestern sowohl des Athena- als auch des Zeustempels als gemeinsame Opferstätte diente.[171] Das bedeute, daß innerhalb der pergamenischen Kultpraxis diese im Stadtzentrum gelegenen drei Heiligtümer als miteinander verbunden gedacht werden müßten.[172] Mit dieser Interpretation erfülle sie dann zugleich auch das zweite der von ihr dargestellten, im Zusammenhang mit der Deutung des Begriffs θρόνος τοῦ σατανᾶ sich ergebenden interpretatorischen Erfordernisse.[173]

Bemerkenswerterweise erwägt Yarbro Collins aufgrund der Formulierung ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ Apk 2,13 und aufgrund der Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 13,2, denen zufolge der σατανᾶς dem ersten θηρίον, d.h. dem zur Zeit der Abfassung der Apk amtierenden römischen Kaiser,[174] seinen eigenen Thron überläßt, zweierlei: (1) Der σατανᾶς sei als in einem Tempel wohnend und der θρόνος τοῦ

---

insbesondere Abb. 14, und auch die Übersichtskarte bei Radt, Pergamon, 65, Abb. 15 und 92, Abb. 40. Dieses von Attalos I. Soter, der von 241–197 v.Chr. über Pergamon regierte (vgl. hierzu Volkmann, Art. Attalos.4, in: KP 1, 717f), errichtete Heiligtum bestand aus einem ca. 54 x 36 m großen, ummauerten und an der Nordseite mit einer Halle ausgestatteten Temenos (zu den Maßen des Temenos vgl. Rheidt, Obere Agora, 248.254, zum Temenos vgl. 248, Abb. 5) mit einem 6,36 m breiten und 11,08 m langen Tempel, dessen Säulenhöhe 4,48 m betrug (zu den Maßen des Tempels vgl. Rheidt, Pergamenische Ordnungen, 165 und ders., Obere Agora, 252–254). Im Zuge der Umgestaltung der gesamten pergamenischen Akropolis durch Eumenes II. Soter wurden die Temenosbegrenzungen und auch die an dessen nördlicher Seite errichtete Halle abgerissen; der Tempel wurde zu einem Teil der von Eumenes neu geschaffenen Oberen Agora (vgl. hierzu Radt, Pergamon, 89: „Der Obere Markt selbst entstammt der Eumenischen Gesamtplanung der Stadt und wurde in einem Zuge mit dem Großen Altar im 2. Viertel des 2. Jhs. v.Chr. errichtet"; zur Neugestaltung der Oberen Agora insgesamt vgl. Rheidt, Obere Agora, 263–269). Dadurch verlor der dem Ζεὺς (Σωτήρ) geweihte Tempel selbst dann, wenn die von Rheidt, Obere Agora, 268 getroffene Feststellung, daß Eumenes II. Soter ihn „zu einem wichtigen Teil seines neuen Konzeptes [zur Umgestaltung der pergamenischen Akropolis] machte", zutreffen sollte, ein Stück seiner Eigenständigkeit und seiner Bedeutung. Auch Rheidt muß nämlich einräumen, daß der von Eumenes errichtete Große Altar „jedem, der die Agora von der engen Hauptstraße aus betrat, als Mittelpunkt und Krönung derselben erscheinen mußte" (266), was zugleich auch einen Bedeutungsverlust des nun unterhalb dieses Altars zu lokalisierenden Ζεὺς (Σωτήρ)-Tempels impliziert.

[169] Vgl. Pergamon, 172: „At the end of the first century CE, the center of the city was still on the southern slope of the acropolis, as Eumenes II had planned it. The heart of this monumental city was a unified complex with three foci: the sanctuary of Athena, the Great Altar, and the sanctuary of Zeus". Zu diesen Gebäuden und ihrer Anordnung vgl. Radt, Pergamon, 65, Abb. 15 und 92, Abb. 40.

[170] Vgl. hierzu Pergamon, 174: „The identification of the complex including the temple of Zeus and the Great Altar as the visual basis for Revelation's ‚throne of Satan' is attractive, then, because of the association of Zeus with the emperor in John's time".

[171] Vgl. Pergamon, 172: „The Great Altar [...] probably served as an altar of burnt offering for both temples".

[172] Vgl. hierzu Pergamon, 172f. Hier führt A. Yarbro Collins aus, daß etwa Deißmann und Lohmeyer, die in der Vergangenheit bereits die Identifikation des θρόνος τοῦ σατανᾶ mit dem Großen Altar des Ζεὺς Σωτήρ vorgeschlagen haben (vgl. hierzu Pergamon, 172, A. 34; vgl. auch Deißmann, Light, 281, A. 3 und Lohmeyer, Apk, 25), aufgrund der zu dieser Zeit noch nicht erfolgten umfassenden archäologischen Erforschung Pergamons diese sachliche Verbindung nicht sehen konnten: „These scholars, however, did not have the benefit of recent archaeological and architectural research, and therefore inappropriately viewed the altar in isolation from the temples of Zeus and Athena".

[173] Vgl. hierzu oben 264.

[174] Vgl. hierzu oben 120ff u.ö.

σατανᾶ als in einem Tempel aufgestellt vorzustellen.[175] (2) Dem σατανᾶς und dem entsprechenden römischen *princeps* seien in einem der kultisch-religiösen Kaiserverehrung gewidmeten Heiligtum eine gemeinsame kultisch-religiöse Verehrung zuteil geworden.[176] Den sich vor dem Hintergrund dieser Erwägungen unmittelbar nahelegenden Bezug des θρόνος τοῦ σατανᾶ auf den dem Ζεὺς Φίλιος und dem Kaiser Traian geweihten Tempel weist Yarbro Collins aber ab. Dies begründet sie mit dem Hinweis darauf, daß dieses Heiligtum erst nach der Abfassung der Apk, die sie in domitianische Zeit datiert,[177] errichtet worden ist.[178] Im Rahmen der Erklärung der Formulierung ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ Apk 2,13 verweist sie ihrerseits auf den im 1. Jh. n.Chr. auf der Oberen Agora unterhalb des Großen Altars zu lokalisierenden und dem Ζεὺς (Σωτήρ) geweihten Tempel und sieht offensichtlich in ihm den Wohnsitz des σατανᾶς.[179]

Der von A. Yarbro Collins vorgelegte Interpretationsvorschlag enthält folgende Schwierigkeiten: (1) Sicherlich weist sie m.R. darauf hin, daß die Äußerung des Apokalyptikers am Ende von Apk 2,13: ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ den Gedanken eines Tempels als des Wohnsitzes des σατανᾶς impliziert.[180] Über die von ihr in diesem Zusammenhang angeführten Belege hinaus ist noch auf das Tempelweihege-

---

[175] Vgl. hierzu Pergamon, 171: „Κατοικέω is often used of deities inhabiting their temples. [...] One would expect, then, that John imagined Satan's throne on the mount of Pergamon to be housed in a temple". Als Belege für diese Interpretation des Verbums κατοικέω verweist sie auf Josephus, *bell.* V 458f und Mt 23,21.

[176] Vgl. hierzu Pergamon, 172: „Since the vision of [Apk] chapter 13 implies that Satan gave his throne to the Roman empire in general and to the emperor in particular, one might infer that John imagined Satan and the emperor to be enthroned and in some sense to dwell together in a temple devoted to the imperial cult".

[177] Vgl. hierzu ausführlich oben 22ff.

[178] Vgl. Pergamon, 172: „Yet if the consensus of the date of the composition of Revelation is correct, the construction of the temple dedicated to Traian had not even begun when John wrote".

[179] Im Rahmen dieses Deutungsvorschlags nimmt A. Yarbro Collins auch zu der Frage Stellung, ob sich diese Interpretation und die Identifikation des θρόνος τοῦ σατανᾶ mit der pergamenischen Akropolis und dem auf ihr errichteten, im ersten nachchristlichen Jahrhundert das Stadtzentrum Pergamons ausmachenden Gebäudekomplex eng genug an die inhaltlichen Implikationen dieses Begriffs anlehnen. Hier verweist sie zunächst auf N. Stampolidis, der eine enge Beziehung zwischen den antiken Vorstellungen von einem Thron und einem bestimmten antiken Altartyp aufweist: „Nikos Stampolidis has argued that there was a type of ancient altar, which originated in the Geometric period and continued to exist in the Archaic, Classical, and Hellenistic periods, which one might call an ‚altar-throne'" (Pergamon, 173; vgl. hierzu Stampolides, ΒΩΜΟΙ - ΘΡΟΝΟΙ, 231–245). Im Rahmen der Diskussion der Frage, ob dem vom Apokalyptiker verwendeten Begriff θρόνος τοῦ σατανᾶ die Vorstellung einer auf einem Thron sitzenden Zeusstatue inhärent ist, erwägt sie zunächst das Vorhandensein einer sitzenden Zeusstatue in dem auf der oberen Agora am Südhang der pergamenischen Akropolis, d.h. im Stadtzentrum gelegenen Zeustempel: „If John intended close correspondence, one may think of a seated cult statue of Zeus in his temple on the Upper Agora" (173). Dabei muß sie allerdings einräumen: „I am unaware of surviving evidence of such a statue, but the temple may have contained one" (173). Sie gibt zu: „Indeed, the evidence indicates that the later temple dedicated to Zeus Philios contained a seated statue of Zeus" (173). Schließlich stellt sie aber fest: „Such a close correspondence is not, however, necessary for a meaningful interpretation of the metaphor [d.h. den Begriff θρόνος τοῦ σατανᾶ]" (173), ohne diese Feststellung allerdings zu begründen.

[180] Vgl. hierzu oben 266f.

bet Salomos in 1Kön 8, hier insbesondere auf die ihm in 1Kön 8,27 in den Mund gelegte Frage zu verweisen: ὅτι εἰ ἀληθῶς κατοικήσει ὁ θεὸς μετὰ ἀνθρώπων ἐπὶ τῆς γῆς; εἰ ὁ οὐρανὸς καὶ ὁ οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ οὐκ ἀρκέσουσίν σοι, πλὴν καὶ ὁ οἶκος οὗτος, ὃν ᾠκοδόμησα τῷ ὀνόματί σου? Ob aber der zwar auf der pergamenischen Akropolis, aber immerhin doch deutlich unterhalb des Heiligtums der 'Αθηνᾶ und des Großen Altars auf der Oberen Agora errichtete, eher unscheinbare und kleine,[181] aus der Ferne auf dem Burgberg kaum mehr wahrnehmbare Tempel des Ζεὺς (Σωτήρ)[182] für den Apokalyptiker in diesem Sinne als Wohnsitz des σατανᾶς in Frage kommen konnte, muß angesichts seiner geringen Größe m.E. fraglich bleiben. Darüber hinaus ist nicht erwiesen, daß es sich bei diesem Tempel wirklich um ein dem Ζεύς, der nach Yarbro Collins realen Grundlage für die Figur des σατανᾶς,[183] geweihtes Heiligtum handelt.[184]

(2) Diese Skepsis wird untermauert durch die Tatsache, daß dieses möglicherweise dem Ζεὺς (Σωτήρ) geweihte Heiligtum, das im letzten Viertel des dritten vorchristlichen Jahrhunderts, also etwa ein Jahrhundert später als das 'Αθηνᾶ-Heiligtum, errichtet worden ist,[185] im Vergleich zu diesem offensichtlich bewußt in deutlich kleineren Größenverhältnissen erbaut worden ist.[186] Das bedeutet, daß 'Αθηνᾶ die den pergamenischen Burgberg und die Stadt selbst beherrschende Göttin blieb.[187] Diese Verhältnisse wurden auch durch die Errichtung des Großen Altars, der offensichtlich beiden Gottheiten gewidmet worden ist,[188] nicht grundsätzlich verändert und hatten zumindest bis zum Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, bis zur Errichtung des dem Ζεὺς Φίλιος und dem *princeps* Traian geweihten Heiligtums,[189] Bestand. Die anscheinend bewußt erfolgte Positionierung des Großen Altars unterhalb des bereits bestehenden 'Αθηνᾶ-Heiligtums und dessen architektonische Ausrichtung auf den ihr geweihten Tempel[190] läßt den Großen Altar als Ergänzung zu diesem erscheinen und untermauert daher die Herrschaft der 'Αθηνᾶ über Akropolis und Stadt mehr als daß sie sie bestreitet. Diese Erwägungen lassen die von A. Yarbro Collins vertretene Hypothese, der Apokalyptiker habe die pergamenische Akropolis mit den auf ihr errichteten Gebäudekomplexen als θρόνος τοῦ σατανᾶ, d.h. des Ζεύς, bezeichnet, ebenfalls fraglich erscheinen.

(3) Bei dem von A. Yarbro Collins aufgezeigten Zusammenhang zwischen dem römischen Kaiser Domitian und der griechischen Gottheit Ζεύς handelt es sich zu-

---

[181] Zu den Ausmaßen des Tempels vgl. oben 265, A. 168.

[182] Vgl. hierzu etwa Rheidt, Pergamenische Ordnungen, 177: „Der nach seiner geringen Größe eher unscheinbare Zeustempel [...]".

[183] Vgl. hierzu oben 253ff.

[184] So der freundliche Hinweis von W. Radt vom 30.09.2002, der diese Annahme aber für nicht unplausibel hält. Vgl. hierzu auch Pergamon, 93: „Der [auf der oberen Agora gelegene] Tempel war dem Zeus geweiht".

[185] Vgl. hierzu oben 265, A. 168.

[186] Der Temenos des 'Αθηνᾶ-Heiligtums maß ca. 75 x 65 m, der Tempel selbst war ca. 12 m breit und ca. 20 m lang (vgl. hierzu den Plan bei Radt, Pergamon, 167, A. 114), also etwa doppelt so groß wie das Heiligtum des Ζεὺς (Σωτήρ) (vgl. hierzu oben 265, A. 168).

[187] Dies bestätigt W. Radt in einem freundlichen Hinweis vom 30.09.2002.

[188] Vgl. hierzu oben 263.

[189] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 78ff.

[190] Vgl. hierzu oben 262f.

nächst explizit um eine Verbindung zwischen dem *princeps* und dem römischen Gott *Iuppiter Capitolinus*, für den der Kaiser eine persönliche Vorliebe hegte[191] und dem er 86 n.Chr. einen aus Wagenrennen, sportlichen und musikalischen Wettkämpfen bestehenden Agon stiftete.[192] Erst sekundär ergibt sich, aus der Parallelisierung der beiden Gottheiten resultierend, eine Verbindung zwischen dem *princeps* und Ζεύς. Der Thron und der Tempel, d.h. der Wohnort des *Iuppiter Capitolinus* aber sind in Rom und sicherlich nicht in Pergamon zu lokalisieren. Zudem würde die Annahme, der pergamenische Burgberg und der auf ihm errichtete Gebäudekomplex wären mit dem θρόνος τοῦ σατανᾶ zu identifizieren, der ersten der drei von Yarbro Collins selbst aufgestellten Rahmenbedingungen zur Interpretation dieses Begriffs[193] widersprechen. Denn für die auf der Akropolis Pergamons errichteten Heiligtümer läßt sich eine parallel zur Verehrung des Ζεὺς (Σωτήρ) praktizierte explizite Verehrung des amtierenden Kaisers Domitian nicht nachweisen. Die von ihr in diesem Zusammenhang vertretene Annahme, daß aufgrund der für Ephesus – möglicherweise[194] – nachweisbaren Verbindung zwischen Domitian und Ζεύς im Rahmen der pergamenischen Ζεύς-Verehrung die Domitian-Verehrung dann implizit mitzudenken ist, scheint zu konstruiert, als daß sie diese interpretatorische Rahmenbedingung wirklich erfüllen könnte.

(4) Vor dem Hintergrund der oben durchgeführten Analyse des Bedeutungsinhalts des in der Apk verwendeten θρόνος-Begriffs[195] erscheint das von A. Yarbro Collins im Blick auf Apk 2,13 postulierte übertragene Verständnis des Terminus θρόνος τοῦ σατανᾶ und, daraus folgend, der Bezug dieses Begriffs auf die pergamenische Akropolis und die sie krönenden Gebäudekomplexe unwahrscheinlich. Viel mehr legt sich stattdessen die Annahme nahe, daß der Apokalyptiker hier, analog zu den θρόνοι Gottes, des ἀρνίον Christus und der vierundzwandzig πρεσβύτεροι, konkret und buchstäblich den Stuhl bzw. Thronsessel des σατανᾶς im Blick hatte. Ein solcher Stuhl bzw. Thronsessel mit einer sitzenden Ζεύς-Statue[196] läßt sich für den auf der Oberen Agora errichteten und dem Ζεὺς (Σωτήρ) geweihten Tempel nicht nachweisen, wohl aber für das dem Ζεὺς Φίλιος und dem *princeps* Traian gewidmete Heiligtum.[197] Keines Beweises bedarf, daß der Begriff θρόνος in diesem hier von Yarbro

---

[191] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 61. Zur Vollendung der Wiederherstellung des durch einen Brand im Jahr 80 n.Chr. zerstörten Tempels des *Iuppiter Capitolinus* unter und durch Domitian vgl. Weynand, Art. Flavius 77. T. Flavius Domitianus, in: PRE VI 2, 2590.

[192] Vgl. hierzu Eisenhut, Art. Iuppiter, in: KP 3, 1–6 und Weynand, Art. Flavius 77. T. Flavius Domitianus, in: PRE VI 2, 2592: „Er [d.h. Domitian] richtete zu Ehren des Iuppiter Capitolinus ein alle fünf Jahre wiederkehrendes Fest ein, *quinquennale certamen* [...] er selbst präsidierte. Das Fest hatte drei Teile: 1. Musische Wettkämpfe, nämlich *prosa oratione* [...] *graece et latine*, ferner Auftreten von *citharoedi* (sich selbst begleitenden Sängern), *chorocitharistae* (Chöre mit Zitherbegleitung) und *psilocitharistae* (Spieler ohne Gesang); 2. Wettrennen zu Pferde; 3. Leibesübungen (im Stadium liefen auch Jungfrauen)". Vgl. hierzu auch Suetonius, *Dom.* 4,4.

[193] Vgl. hierzu oben 264.

[194] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 60ff.

[195] Vgl. hierzu oben 260ff.

[196] Zur Gestalt des σατανᾶς als vom Apokalyptiker gestalteter Interpretation der Gottheit Ζεύς/*Iuppiter* vgl. oben 253ff.

[197] Dies räumt auch A. Yarbro Collins ein. Vgl. hierzu oben 267, A. 179.

Collins postulierten, sehr weit von seiner Ursprungsbedeutung entfernten übertragenen Verständnis auch sonst nicht belegt ist.

Fazit: Der Bezug des Begriffs θρόνος τοῦ σατανᾶ auf die Akropolis Pergamons und auf die auf ihr bis in das erste nachchristliche Jahrhundert hinein errichteten Gebäude bzw. Gebäudekomplexe ist sowohl aus archäologischen als auch aus historischen und exegetischen Gründen nicht wahrscheinlich zu machen. Die Analyse der Belege für den Terminus θρόνος in der Apk und die Formulierung Apk 2,13 legen es vielmehr nahe, den Begriff auf einen (u.a.) der Gottheit Ζεύς geweihten Tempel zu beziehen, im welchem ein Stuhl bzw. Thronsessel mit einer auf diesem sitzenden Statue dieses Gottes nachweisbar ist. Darüber hinaus muß dieses Heiligtum eine herausragende bzw. zumindest über die des der Ἀθηνᾶ gewidmeten Tempels hinausragende Position auf der pergamenischen Akropolis einnehmen.

(c) Bei dem θρόνος τοῦ σατανᾶ handele es sich um das βῆμα, den Richterstuhl des Proconsuls in Pergamon. Zugunsten dieser Deutung verweist D.E. Aune zunächst auf die bei Plutarchos[198] belegte Bezeichnung eines Richterstuhls als θρόνος.[199] Daran anschließend dokumentiert er die Bedeutung Pergamons als Hauptstadt eines der Gerichtsbezirke der römischen Provinz *Asia*[200] und Tagungsort des entsprechenden *conventus iuridicus*.[201] Ein solcher *conventus* wurde unter der Leitung des Proconsuls oder eines entsprechenden Legaten abgehalten und hatte sich auch mit Prozessen gegen Christen zu beschäftigen.[202]

Diesem Identifikationsvorschlag stehen allerdings folgende Überlegungen entgegen: (1) Wenn die Provinz *Asia* in neun bzw. elf Gerichtsbezirke eingeteilt gewesen ist, läßt sich nicht erklären, warum der Apokalyptiker in Apk 2,13 ausgerechnet den Richterstuhl des *proconsul Asiae* in Pergamon in solch betonter Weise als θρόνος τοῦ σατανᾶ bezeichnet und ihn damit im Vergleich zu den übrigen asianischen βήματα deutlich herausgehoben hat. Schließlich hatten bis zum ersten nachchristlichen Jahrhundert, sicher-

---

[198] Plutarchos lebte und wirkte zwischen ca. 45 und 120 n.Chr. Vgl. hierzu Ziegler, Art. Plutarchos.2, in: KP 4, 945f.

[199] Vgl. hierzu Apk I, 183 und Plutarchos, *praecepta gerendae reipublicae* (*mor.* 807B.C).

[200] Vgl. hierzu auch oben 58.

[201] Zur Bedeutung dieses Terminus vgl. Medicus, Art. Conventus, in: KP 1, 1300: Dieser Begriff bezeichnet u.a. „die von den Provinzstatthaltern mit ihrem *consilium* periodisch, meist im Winter, an bestimmten Orten abgehaltenen Gerichtstage. Dort können die Bewohner des Einzugsbereichs dieser Orte (der dann auch selbst als *c.*[*onventus*] *[iuridicus]*, Gerichtssprengel, bezeichnet wird; [...]) klagen und verklagt werden ".

[202] Vgl. hierzu Apk I, 183: „The Roman proconsul resided in Pergamon, and it was to Pergamon that Christians in the surrounding area were brought after being denounced by informers even at a later date [...] The Province of Asia was divided into first nine, then eleven, regions; in the main city of each area (one of which was Pergamon), the *conventus iuridicus*, ‚judicial assembly,' was convened by the proconsul or the legates and a court of provincial judges called the *centumviri*. In a trial, the first stage involved a hearing *in iure*, i.e., before the jurisdictional magistrate (the praetor), while the second stage of the trials was the *iudicium centumvirale*, i.e. an appearance before a court selected from the *centumviri*".

lich aber auch in späterer Zeit, u.a. die Städte Sardeis, Ephesus und Smyrna, deren Gemeinden in Apk 2f angeschrieben worden sind, den Status der Hauptstadt eines *conventus iuridicus* inne.[203] Daraus folgt, daß auch in ihnen ein βῆμα des *proconsul Asiae* stand. Darüber hinaus wurde durch einen Beschluß des Augustus Ephesus anstelle von Pergamon zur Hauptstadt der Provinz *Asiae* erhoben.[204] Das bedeutet, daß der jeweilige Provinzstatthalter zumindest primär nicht in Pergamon, sondern in Ephesus residierte. Dies schließt einen Bezug des Terminus θρόνος τοῦ σατανᾶ auf eine möglicherweise in Pergamon zu lokalisierende Residenz des asianischen Proconsuls aus. Denn im Lichte einer solchen Annahme kann nicht erklärt werden, warum der Apokalyptiker auf den θρόνος τοῦ σατανᾶ dann nicht schon in Apk 2,1–7, dem Sendschreiben an die ephesische Gemeinde, anspielt. (2) Bezöge sich der Begriff θρόνος auf das statthalterliche βῆμα, wäre unter dem Begriff σατανᾶς der zur Zeit der Abfassung der Apk amtierende *proconsul Asiae* zu verstehen.[205] Dies aber ist angesichts der Äußerungen des Apokalyptikers in Apk 12,8f und der dortigen Charakterisierung des σατανᾶς als eines aus dem Himmel herabgeworfenen bzw. gestürzten Wesens[206] kaum denkbar.[207]

(d) Der θρόνος τοῦ σατανᾶ sei auf das bereits in der ersten Hälfte des 4. Jh. v.Chr. außerhalb Pergamons gegründete,[208] dem Ἀσκληπιὸς Σωτήρ geweihte Heiligtum zu beziehen.[209] Für diese Interpretation scheint zunächst

---

[203] Vgl. hierzu Habicht, New Evidence, 70, der dies für das 1. Jh. n.Chr. belegt. Im Blick auf Ephesus vgl. auch Knibbe, Ephesos, 751f: „Wenngleich die Zahl dieser *conventus* im Laufe der Zeit geschwankt hat, ist Ephesos wohl von Anbeginn [der Existenz der Provinz *Asia*] Vorort eines solchen Gerichtsbezirkes gewesen, dessen territoriale Ausdehnung etwa der des alten pergamenischen Verwaltungsbezirkes entsprach".

[204] Vgl. hierzu instruktiv Knibbe, Ephesos, 759: „Das wichtigste Ereignis aber war die Erhebung von Ephesos zur Hauptstadt Asiens anstelle von Pergamon. Was Octavian zu diesem Entschluß bewogen hat, läßt sich nur indirekt erschließen, doch dürften die günstige Lage am Meer und am End- bzw. Schnittpunkt wichtiger Fernstraßen, in nicht geringerem Maße aber auch die Ausbaufähigkeit des [...] Stadtterritoriums, in dem der römische Gestaltungswille ein zum Unterschied von Pergamon weitgehend ungepflügtes Feld vorfand, die bestimmenden Gründe gewesen sein".

[205] Vgl. hierzu oben.

[206] Vgl. hierzu oben 253ff.

[207] Vgl. hierzu auch Kraft, Apk, 64, der ein eigentlich einfaches, aber schlagendes Argument gegen diese Annahme anführt: „Wäre aber der Richtstuhl eines kaiserlichen Beamten gemeint gewesen, dann hätte wohl eher βῆμα dagestanden".

[208] Vgl. zur Datierung und zur Lokalisierung dieses Heiligtums Radt, Pergamon, 220: „Weit draußen vor der Stadt Pergamon wurde – nach antiker Tradition in der ersten Hälfte des 4. Jhs. v.Chr. – in einer wasserreichen, fruchtbaren Senke das später so berühmte Heiligtum des Heilgottes Asklepios gegründet". Aune, Apk I, 183 gibt die Entfernung zwischen der pergamenischen Akropolis und dem Ἀσκληπιός-Heiligtum mit „about one mile", also mit ca. 1,6 km an.

[209] So etwa Bousset, Apk, 210f: „Die Stadt Pergamon ist aber vor allem bekannt als Kultstätte des (Zeus) Asklepios" (210). Noch entschiedener und deutlicher Zahn, Apk, 253–264: „Das [d.h. die Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 2,13] kann sich, um von anderen Einfällen zu

zu sprechen, daß die Stadt Pergamon von der Gründung dieses Heiligtums an eines der wichtigsten, in der Provinz *Asia* sicherlich das wichtigste Zentrum der ʼΑσκληπιός-Verehrung gewesen ist.[210] Dies gilt, auch wenn das ʼΑσκληπιός-Heiligtum vom ersten vorchristlichen Jahrhundert an bis zu seiner Neugestaltung in hadrianischer Zeit[211] offensichtlich einen Bedeutungsverlust hinnehmen mußte.[212] Auf diesem Hintergrund würde zumindest verständlich, daß der Apokalyptiker den θρόνος τοῦ σατανᾶ gerade in Pergamon und nicht in einer der anderen sechs in Apk 2f angeschriebenen Städte lokalisiert hat. Darüber hinaus beschreibt Pausanias eine von dem Bildhauer Thrasymedes geschaffene und im ʼΑσκληπιός-Heiligtum von Epidauros aufgestellte Statue dieses Gottes, die ihn sitzend und mit einer Hand eine Schlange haltend darstellt (II 27,2). Der römische Dichter Ovidius spricht – darüber hinausgehend – davon, daß der Heilgott ʼΑσκληπιός unmittelbar als Schlange in Erscheinung getreten sei.[213] Dies entspricht den Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 12,9, in welchen der σατανᾶς mit dem δράκων ὁ μέγας bzw. dem ὄφις ὁ ἀρχαῖος gleichgesetzt wird, und scheint einen Bezug des Begriffs θρόνος τοῦ σατανᾶ auf das pergamenische ʼΑσκληπιός-Heiligtum nahezulegen.[214]

Gegen diese Annahme sprechen aber folgende Erwägungen: (1) Nach Apk 13,2 steht der σατανᾶς in enger Verbindung zum ersten θηρίον, dem *imperium Romanum* und den es repräsentierenden Kaisern.[215] Eine solche Verbindung läßt sich für den Heilgott ʼΑσκληπιός nicht nachweisen. (2) Innerhalb des ʼΑσκληπιός-Heiligtums ist eine Verehrung der höchsten griechisch-hellenistischen bzw. römischen Gottheit Ζεύς/*Iuppiter*, die oben als Basis für die vom Apokalyptiker eingeführte Interpretation der Gestalt des σατανᾶς wahrscheinlich gemacht werden konnte,[216] nicht praktiziert worden. Lediglich in dem offensichtlich ca. 142 n.Chr. geweihten[217] Rund-

---

schweigen, nur auf den in Pergamon und dessen nächster Umgebung seit Jahrhunderten in höchster Blüte stehenden Kultus des Asklepios beziehen" (253).

210 Vgl. hierzu Aune, Apk I, 183: „Pergamon was one of the major centers for the cult of Asklepios [...] though Epidaurus [...] remained the primary center". Vgl. hierzu etwa Pausanias II 26,8f und Galenos, *de compositione medicamentorum secundum locos* X 271f. Weitere Belege bei Aune, Apk I, 183 und Bousset, Apk, 210f.

211 Zu dieser Neugestaltung vgl. ausführlich Radt, Pergamon, 228–241.

212 Vgl. hierzu Radt, Pergamon, 223: „Seit dem 1. Jh. v.Chr., also seit der frühen römischen Zeit von Pergamon, machte das Asklepieion einen gewissen Niedergang durch, der bis in die mittlere Kaiserzeit, also über mehr als zwei Jahrhunderte, andauerte".

213 Vgl. hierzu *metam.* XV 622–744, insbesondere 659–662.

214 Vgl. hierzu Bousset, Apk, 211: „Bemerkenswert ist die Schilderung des Aussehens des Asklepios Pausanias II 27,2: [...] Auf pergamenischen Münzen erscheint Asklepios stehend, oder ein Schlangensymbol".

215 Vgl. hierzu oben 120ff.

216 Vgl. hierzu oben 253ff.

217 Behr, Works II, 416 geht davon aus, daß dieser Tempel durch L. Cuspius Pactumeius Rufinus, Consul des Jahres 142 n.Chr., gebaut worden ist (vgl. hierzu auch ders., Aelius Aristides,

tempel[218] wurde mit der Gottheit Ζεὺς Ἀσκληπιὸς Σωτήρ möglicherweise ein offensichtlich sämtliche Götter in sich schließender Allgott verehrt,[219] der als realer Hintergrund der vom Apokalyptiker eingeführten Figur des σατανᾶς vorstellbar wäre. Allerdings ist gerade für diesen Tempel ein θρόνος, ein Stuhl bzw. Thronsessel, auf dem der σατανᾶς hätte sitzen können,[220] nicht belegt. Vielmehr zeigen archäologische Funde, daß dieses Heiligtum ein stehendes Kultbild des Ζεὺς Ἀσκληπιὸς Σωτήρ enthielt,[221] so daß es als Standort für den θρόνος τοῦ σατανᾶ nicht in Frage kommen kann. (3) Darüber hinaus steht auch der vom 1. Jh. v.Chr. bis in hadrianische bzw. nachhadrianische Zeit hinein konstatierbare Bedeutungsverlust des 'Ασκληπιός-Heiligtums[222] der Annahme entgegen, der Apokalyptiker beziehe sich in Apk 2,13 so pointiert auf dieses Heiligtum.

Der Heilgott 'Ασκληπιός wird in der Regel mit einer Schlange bzw. einem Schlangenstab[223] in einer seiner Hände dargestellt. Diese Darstellung schließt einen Bezug auf die Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 12,9 allerdings eher aus als daß sie ihn untermauert. Schließlich sind in den unterschiedlichen Darstellungen des 'Ασκληπιός der Gott selbst und die Schlange bzw. der Schlangenstab als ihm zur Verfügung stehendes Ausstattungselement deutlich voneinander unterschieden, während in Apk 12,9 der σατανᾶς mit dem δράκων ὁ μέγας bzw. dem ὄφις ὁ ἀρχαῖος deutlich identifiziert wird. Die Ausführungen in Apk 12,9 implizieren die Identifika-

---

27f.152), Aune, Apk I, 183 ist der Ansicht, daß „a new temple of Zeus Asklepios was built as part of the Asklepieion by L. Cuspius Pactumenius Rufinus in A.D. 142".

218 Nach Radt, Pergamon, 231, wurde der Bau dieses Heiligtums „durch den Besuch Hadrians [in Pergamon] 124 [n.Chr.] angeregt". Zu diesem Tempel vgl. 229, Abb. 174, Nr. 4.

219 Vgl. hierzu Radt, Pergamon, 230f: „Der neue Tempel dagegen, der Obere Rundbau (Abb. 175,4), war dem Zeus Asklepios Soter geweiht, einer Art umfassendem Allgott intellektueller Kreise, zu denen auch der Stifter des Tempels, der vornehme Pergamener Lucius Rufinus, und natürlich der Förderer des Bauvorhabens, der Kaiser Hadrian selbst, gehörten. [...] Der Rundtempel [...] des Zeus Asklepios Soter hatte ganz offenbar den Tempel ‚Aller Götter', das Pantheon in Rom, zum Vorbild, und zwar sowohl von der architektonischen Konzeption als auch von der intellektuell-synkretistischen Auffassung des religiösen Kults her". Zur Charakterisierung dieser Allgottheit vgl. Aelius Aristides, λαλιὰ εἰς 'Ασκληπιόν 4. Vgl. zur Interpretation dieser Passage aber Behr, Aelius Aristides, 157f, der die Deutung der Gottheit Ζεὺς Ἀσκληπιὸς Σωτήρ im Sinne einer Allgottheit als nicht von Aristides intendiert ablehnt. Zum Anlaß und zur Datierung dieser Rede vgl. Behr, Works II, 416: „This speech was delivered in the Temple of Zeus Asclepius at Pergamum, perhaps on January 6, 177 A.D., at the celebration of the Night Festival, when Aristides, at Asclepius' urging, was passing on his way from Smyrna to his Laneion estate".

220 Zu dieser Deutung des θρόνος-Begriffs vgl. oben 251f.

221 Vgl. hierzu Radt, Pergamon, 231: „Dem Eingang [des Tempels] gegenüber lag die halbrunde Kultnische [...] in der auch Reste einer großen Kultbildbasis gefunden wurden. Dort stand zweifellos das Kultbild des Zeus Asklepios. Die anderen Nischen des Rundbaus zeigen dagegen keine Fundamente von Kultbildbasen, so daß dort höchstens mit Altären zu rechnen ist".

222 Vgl. hierzu oben 272.

223 So die Beschreibung des Bonner Asklepios-Pinax durch Kranz, Asklepios-Pinax, 289: „Unter der rechten Achsel bildet der Mantel ein Polster für den Schlangenstab, auf den sich Asklepios stützt und auf dem auch seine Rechte ruht".

tion des σατανᾶς mit dem δράκων ὁ μέγας bzw. dem ὄφις ὁ ἀρχαῖος,[224] nicht deren Interpretation als ein Element seiner Ausstattung.

(e) Pergamon trage den Titel θρόνος τοῦ σατανᾶ, weil in dieser Stadt die Christen besonders intensiv verfolgt worden seien. Gegen diesen Interpretationsansatz spricht zunächst, daß sich für Pergamon eine sich in ihrer Intensität von den übrigen Städten der Provinz *Asia* deutlich abhebende Christenverfolgung nicht nachweisen läßt. Der Apk 2,13 erwähnte Tod des einen μάρτυς πιστός Antipas[225] vermag eine solche sicherlich nicht zu begründen.[226] Darüber hinaus legt die Analyse der Bedeutung des in der Apk verwendeten θρόνος-Begriffs[227] ein in dieser Weise übertragenes Verständnis dessen keinesfalls nahe.

(f) Der Apokalyptiker bezeichne die Stadt Pergamon als θρόνος τοῦ σατανᾶ, weil Pergamon ein bedeutendes Zentrum der kultisch-religiösen Verehrung der römischen Kaiser gewesen sei.[228] Ein solches übertragenes Verständnis des Terminus θρόνος τοῦ σατανᾶ steht aber der Analyse der Bedeutungsinhalte des in der Apk verwendeten θρόνος-Begriffs entgegen. Diese hat gezeigt, daß der Apokalyptiker diesen Begriff im buchstäblichen Sinn, d.h. im Sinn von „Stuhl" bzw. „Thronsessel" verstanden wissen wollte.[229] Zudem haben sich in gleicher Weise wie Pergamon auch Ephesus und Smyrna im ersten nachchristlichen Jahrhundert zu bedeutenden Zentren der religiös-kultischen Verehrung der römischen Kaiser entwickelt.[230] Vor diesem Hintergrund wäre nicht schlüssig zu erklären, warum der Apokalyptiker in Apk 2,13 den θρόνος τοῦ σατανᾶ gerade in Pergamon lokalisiert.

---

[224] In diese Richtung denkt etwa Lohmeyer, Apk, 101: „Die Bezeichnung ὄφις setzt die Identität des Teufels mit der Schlange von Gen 3 voraus". Ähnlich auch U.B. Müller, Apk, 237: „Mit [Apk 12,] Vers 9 wird sein [d.h. des Satan] Wesen näher charakterisiert. Der Verfasser identifiziert den Drachen als ‚die alte Schlange', die die ersten Menschen zur Sünde verführt hat [...] als den Teufel und Satan".

[225] Zu Antipas vgl. oben 239.

[226] So m.R. Taeger, Streitschrift, 299: „Unter welchen Umständen Antipas zu Tode kam, wird nicht gesagt, ist auch kaum aus seiner Charakterisierung als ‚treuer Zeuge' abzuleiten. Die Vermutung, er werde namentlich genannt, weil es sich bei ihm um einen prominenten Christen handelte, entbehrt jeder Grundlage. Deshalb darf nicht unterstellt werden, in Pergamon oder den anderen Gemeinden seien bereits weitere Opfer zu beklagen".

[227] Vgl. hierzu oben 260ff.

[228] Vgl. hierzu etwa Prigent, Apk, 173: „It is obviously the imperial cult which alone is capable of causing Pergamon to appear as a high place particularly dedicated to this confession of allegiance to political and religious faith which showed such intolerance towards the Chritian faith, which alone was accused of undermining the foundations of the empire and thus of the civilized world". Ähnlich auch U.B. Müller, Apk, 110: „Beim ‚Thron des Satans'[...] spielt Johannes wohl auf den Kaiserkult und seinen Tempel an. [...] [Apk] 13,2 bestätigt die Deutung des Satansthrones. Der Drache, Bild für den Satan, gibt dem ‚Tier' aus dem Meer als Symbolgestalt des Römischen Reiches Macht und Thron. Der Thron des Tieres konnte deshalb mit Fug und Recht Satansthron heißen".

[229] Vgl. hierzu oben 260ff.

[230] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, passim.

(g) Der Apokalyptiker charakterisiere die Stadt als θρόνος τοῦ σατανᾶ,[231] da Pergamon zur Zeit der Abfassung der Apk ein wichtiges Zentrum der heidnischen Gottesverehrung darstelle. Diese Deutung ist aus ähnlichen Gründen abzulehnen: Einerseits steht das in ihr postulierte übertragene Verständnis des θρόνος-Begriffs der sonstigen Verwendung dieses Terminus in der Apk entgegen.[232] Andererseits existierten in der Provinz *Asia* neben Pergamon im 1. Jh. n.Chr. zumindest noch Ephesus und Smyrna als wichtige Zentren paganer Gottesverehrung.[233] Daraus folgt, daß die vom Apokalyptiker vorgenommene Lokalisierung des θρόνος τοῦ σατανᾶ gerade in Pergamon nicht zu begründen ist.

(h) Ihre Bezeichnung als θρόνος τοῦ σατανᾶ verdanke die Stadt Pergamon der Gestalt des Hügels, auf dem sie erbaut worden ist. Diese Interpretation scheitert daran, daß die Apk selbst ein buchstäbliches Verständnis des θρόνος-Begriffs im Sinne von „Stuhl" bzw. „Thronsessel" fordert, und daran, daß dieser Terminus als Bezeichnung für einen Burgberg nicht belegt ist.[234] Im Unterschied zu sämtlichen oben diskutierten Deutungsvorschlägen für den Terminus θρόνος τοῦ σατανᾶ und die Formulierung ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ Apk 2,13 lassen sich beide gänzlich unproblematisch auf das in exponierter Lage auf dem höchsten Punkt der pergamenischen Akropolis errichtete und dem Ζεὺς Φίλιος/*Iuppiter Amicalis* und dem *princeps* Traian geweihte Heiligtum beziehen.

Das dem Ζεὺς Φίλιος/*Iuppiter Amicalis* und dem *princeps* Traian geweihte Heiligtum, insbesondere auch die im Rahmen seiner Errichtung zu überwindenden bautechnischen Probleme, wurden jüngst von W. Radt ausführlich beschrieben. S.E. wurde mit dem Bau des Tempels und des gesamten Heiligtums[235] 114 n.Chr. begonnen. Seine Weihe erfolgte im Jahr 129 n.Chr., möglicherweise in Anwesenheit Hadrians.[236] Der in der Mitte des Temenos errichtete Podiumstempel maß 32 x 20 m bei

---

[231] So etwa Roloff, Apk, 54: „Ob mit ‚Thron des Satans' eine der [...] Kultstätten [Pergamons] besonders gemeint ist, ist nicht deutlich; mehr spricht dafür, daß damit Pergamon insgesamt als Hochburg heidnischer Religiosität gekennzeichnet werden soll".

[232] Vgl. hierzu oben 260ff.

[233] Vgl. zu Ephesus nur Apg 19,22–40.

[234] Vgl. hierzu oben 260ff.

[235] Zur Gesamtansicht des Heiligtums vgl. die Rekonstruktion bei Radt, Pergamon, 213, Abb. 157.

[236] Vgl. Radt, Pergamon, 212: „Aus der [...] Inschrift mit der Stiftung des Festes für Trajan und Zeus Philios [vgl. Witulski, Kaiserkult, 78ff] läßt sich erschließen, daß der Baubeginn des Tempels kurz vor 114 [n.Chr.] gelegen haben muß, denn der Stifter des Festes, der reiche Pergamener Quadratus, der dem innersten Kreis der römischen Nobilität angehörte, wird sich die Gelegenheit nicht haben entgehen lassen, unmittelbar nach dem Baubeschluß für das Trajaneum dem Kaiser durch seine Stiftung einen Gefallen zu tun. Der Baubeginn wird also etwa ins Jahr 114 n.Chr. fallen, d.h. parallel zur Stiftung des Agons zu denken sein. Die Einweihung müßte [...] während der zweiten Reise Hadrians in Kleinasien, im Jahre 129, ob nun im Beisein des Kaisers oder nicht, erfolgt sein". Zur Bauzeit des Heiligtums vgl. 212: „Bei dem ersten Besuch Hadrians [in Pergamon] (124 [n.Chr.]) war der Tempel rund 10 Jahre im Bau. Kurz vor der geplanten Einweihung

einer Höhe von 18 m,[237] der Temenos selbst einschließlich der unter Hadrian errichteten[238] und den Hof umgebenden Hallen ca. 85 x 67 m.[239] Die lange Gesamtbauzeit wurde nicht zuletzt dadurch bedingt, daß vor der Errichtung des eigentlichen Heiligtums auf der Kuppe der pergamenischen Akropolis[240] an ihrem südwestlichen Abhang zunächst in erheblichem Maße Stützbauten erstellt werden mußten, die die Hoffläche und den Opferaltar des Tempels zu tragen hatten.[241] Für den Bau eines so umfänglichen Heiligtums ist ein an sich außerordentlich ungeeigneter Standort gewählt worden. Dies hängt sicherlich damit zusammen, daß dem hier errichteten Heiligtum eine in höchstem Maße exponierte und das gesamte Stadtbild bestimmende Position zukommen sollte.[242]

Aufgrund des Fundes einer Sitzstatue der Gottheit Ζεὺς Φίλιος/*Iuppiter Amicalis*[243] kann als gesichert gelten,[244] daß dieses Heiligtum explizit der

(129) scheint man mit den Arbeiten noch im Rückstand gewesen zu sein. An manchen Stellen des Bauwerks ist nämlich zu sehen, daß die Abschlußarbeiten sehr unter Zeitdruck ausgeführt, ja stellenweise nicht vollendet wurden. Dies spricht dafür, daß unter dem Zwang des angekündigten Kaiserbesuches [im Jahre 129 n.Chr.] der Bau schnellstens vorangetrieben werden mußte".

[237] Vgl. hierzu Radt, Pergamon, 215. Damit ist der Tempel selbst doch erheblich größer als der 20 x 12 m große 'Αθηνᾶ-Tempel (vgl. hierzu oben 262f).

[238] Vgl. hierzu Radt, Pergamon, 218: „Diesem bekanntermaßen auch als Architekten dilettierenden Kaiser gefiel anscheinend die schon ausgeführte bauliche Komposition von Tempel und Hof, ohne Seitenhallen, nicht. Entweder auf kaiserliche Anordnung oder als ‚Ersatzhandlung' für die von Hadrian nicht genehmigte Neuerrichtung eines eigenen Kaisertempels für ihn selbst [...] wird man sich entschlossen haben, die bestehenden Seitenmauern des Hofes wieder abzureißen und statt dessen dort Hallen zu erbauen". Zu diesen Hallen vgl. 218f.

[239] Radt, Pergamon, 213 gibt die Maße des Hofes mit 70 x 65 m an. Dazu ist in Länge und Breite jeweils noch die Breite der Nord- bzw. der Ost- und Westhalle hinzuzuaddieren; vgl. 213, Abb. 157 und 214, Abb. 158. Damit übertrifft die Größe des Gesamtheiligtums die des 'Αθηνᾶ-Temenos.

[240] Vgl. hierzu Radt, Pergamon, 209: „Das im Wortsinne hervorragendste Baudenkmal der römischen Kaiserzeit in Pergamon war der Trajans-Tempel. Er wurde auf der obersten Kuppe der Burg errichtet". Somit überhöhte er auch das bis dato am höchsten gelegene Heiligtum der pergamenischen Akropolis, den Tempel der 'Αθηνᾶ. Vgl. hierzu Radt, Pergamon, 65, Abb. 15.

[241] Vgl. hierzu Radt, Pergamon, 213f: „Nach Südwesten reichte die geplante Ausdehnung des Heiligtums weit über alles hinaus, was noch als sicherer Baugrund anzusprechen war, [...] ja sogar über die Burgmauer hinweg [...] Man war deshalb gezwungen, sehr tiefreichende Substruktionen, also Stützbauten, zu errichten, die keinen anderen Zweck hatten, als die Hoffläche und den Opferaltar vor dem Tempel zu tragen [...] Die Substruktionen bestehen aus parallel zueinander erbauten hohen und langen Gewölben, die auf der Südwestseite, da, wo der Hang am tiefsten abfiel, am höchsten waren, nach Nordosten zu sich aber am ansteigenden Felsen totliefen. Stellenweise lagen mehrere Reihen von Gewölben hintereinander". Zu den Substruktionsgewölben vgl. auch instruktiv 214–216, Abb. 158.159.160, zum Fundament des Tempels vgl. 214.

[242] Vgl. Radt, Pergamon, 213: „Aus dem Gesagten ergibt sich, daß das Gelände für die Anlage eines großen Kaisertempels mit dem umgebenden Hof [...] und den Hallen [...] denkbar ungeeignet war. Dagegen war die exponierte Lage für die Errichtung eines solchen Macht- und Propagandamonuments des römischen Imperiums geradezu ideal. An keinem anderen Ort des Burgberges konnte man mit einer besseren Fernwirkung des Tempelbaus rechnen". Vgl. auch 210, Abb. 151.

[243] Vgl. hierzu 277, A. 247.

[244] Vgl. hierzu Radt, Pergamon, 210–212: „Damit [mit diesem Fund] ist früheren Zweifeln am Figurenbestand der Kultbildgruppe und am Vorhandensein der Zeusstatue ein Ende gesetzt".

Gottheit Ζεύς, die als reale Basis für die Interpretation der Gestalt des σατανᾶς anzunehmen ist,[245] geweiht gewesen ist. Diese Gottheit wurde dort eigenständig und nicht auf dem Umweg als Identifikationsmuster für den römischen Kaiser verehrt. Damit läßt sich die Äußerung ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ Apk 2,13 mitsamt ihren Implikationen[246] zwanglos mit dem dem Ζεὺς Φίλιος/*Iuppiter Amicalis* und dem *princeps* Traian geweihten Heiligtum in Verbindung bringen. Darüber hinaus ist von entscheidender Bedeutung, daß es sich bei der Statue des Ζεὺς Φίλιος/*Iuppiter Amicalis* um eine Sitzstatue von offensichtlich erheblichen Ausmaßen handelt.[247] Der Sitz, auf welchem diese Statue angebracht worden ist, läßt sich wiederum zwanglos als der θρόνος begreifen, auf welchem der σατανᾶς als Interpretation der Gottheit Ζεὺς Φίλιος/*Iuppiter Amicalis* in Gegenwart des vor ihm stehenden Kaisers Traian und auch in Gegenwart der den Tempel besuchenden Menschen thront.[248] Damit wird dem Bedeutungsgehalt[249] des in der Apk verwendeten θρόνος-Begriffs Rechnung getragen. Schließlich ist auf die gewaltigen Ausmaße des Heiligtums des Ζεὺς Φίλιος/*Iuppiter Amicalis* und des *princeps* Traian und seine die pergamenische Akropolis, die gesamte Stadt und deren Umland beherrschende Position[250] zu verweisen. Damit läßt sich außerordentlich gut erklären, daß der Apokalyptiker den θρόνος τοῦ σατανᾶ gerade in Pergamon lokalisiert und den Wohnsitz des σατανᾶς ausgerechnet in diese Stadt verlegt hat.[251]

---

[245] Vgl. hierzu oben 253ff.

[246] Vgl. hierzu oben 238.252f.

[247] Vgl. hierzu Radt, Pergamon, 210: „In jüngerer Zeit konnten völlig unerwartet auch noch Teile von der kolossalen Sitzstatue des Zeus Philios unter vorher unbeachteten Skulpturenfragmenten vom Trajaneum gefunden werden. Zwar sind diese Stücke grausam zerschlagen, die Identifizierung ist aber eindeutig. Es handelt sich u.a. um einen Teil des bärtigen Kopfes und ein Fragment der Bauchpartie".

[248] Vgl. hierzu die Beschreibung der im Tempel aufgestellten Kultbildgruppe bei Radt, Pergamon, 212: „Der ursprüngliche Kultinhaber Trajan hatte demnach eine Kultbildgruppe genehmigt, die ihn selbst, als gepanzerten Feldherrn, stehend neben dem thronenden [!] Zeus zeigte". Die Darstellung dieser Kultbildgruppe läßt sich auch auf pergamenischen Münzen nachweisen (vgl. Pergamon, 212), so daß gut erklärt werden kann, daß auch der möglicherweise nicht in Pergamon lebende Apokalyptiker über die Münzen dieser Kultbildgruppe ansichtig geworden ist. Genausogut ist aber auch denkbar, daß er sie selbst in Augenschein genommen hat oder daß sie ihm durch Augenzeugen beschrieben worden ist.

[249] Vgl. hierzu oben 260ff.

[250] Vgl. hierzu oben 275f.

[251] Vgl. zu diesem hier entwickelten Bezug des Terminus θρόνος τοῦ σατανᾶ auch Klauck, Sendschreiben, 161: „Der weithin sichtbare Trajanstempels, der auf dem Berggipfel thront, gäbe von der Bildvorgabe her einen vorzüglichen Kandidaten [für die Identifikation des θρόνος τοῦ σατανᾶ] ab". Für Klauck kann dieses Heiligtum, da er an der Abfassung der Apk in domitianischer Zeit festhält, als Bezugspunkt für diesen Begriff nicht in Frage kommen. Vgl. auch 161, A. 34. Erwogen wird der Bezug dieses Terminus auf den Tempel des Ζεὺς Φίλιος/*Iuppiter Amicalis* und des *princeps* Traian auch von Taeger, Streitschrift, 300: „[...] – wobei sich übrigens für den ‚Thron des

Fazit: Die kritische Diskussion der unterschiedlichen, im Rahmen der Interpretation des Terminus θρόνος τοῦ σατανᾶ Apk 2,13 vorgelegten Erklärungsvorschläge läßt die Annahme wahrscheinlich erscheinen, daß der Apokalytiker sich hier auf das dem Ζεὺς Φίλιος/*Iuppiter Amicalis* und dem *princeps* Traian geweihte Heiligtum bezogen hat.

2.1.2.2 Folgerungen für die Datierung der Apk

Die Formulierung ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ Apk 2,13 setzt die Inbesitznahme des Heiligtums des Ζεὺς Φίλιος/*Iuppiter Amicalis* und des *princeps* Traian durch die mit der Gestalt des σατανᾶς zu identifizierende Gottheit Ζεὺς Φίλιος/*Iuppiter Amicalis* voraus. Sie ist daher nur auf dem Hintergrund der bereits erfolgten Weihe dieses Heiligtums denkbar.[252] Damit ergibt sich aus den Ausführungen in Apk 2,13 und ihren historischen Implikationen das Jahr 129 n.Chr. als *terminus post quem* für die Abfassung der Apk.[253]

2.1.3 Fazit

In seinem Sendschreiben an die christliche Gemeinde in Pergamon Apk 2,12–17 bezieht der Apokalyptiker gegen in der Gemeinde wirkende Irrlehrer Position, die die Teilnahme an Veranstaltungen im Rahmen der kultisch-religiösen Verehrung heidnischer Gottheiten, insbesondere die Beteiligung an Kultmahlen, bejahen bzw. propagieren. Diejenigen, die dieser Verführung widerstehen und ihren Glauben treu und rein bewahren, d.h. den Ausschließlichkeitsanspruch Gottes und seines ἀρνίον Christus durchhalten, werden mit dem Beginn der Heilszeit u.a. mit einem Siegespreis belohnt. Der Apk 2,13 erwähnte θρόνος τοῦ σατανᾶ ist mit dem Thronsitz des Gottes Ζεύς, der in dem 129 n.Chr. geweihten Heiligtum des Ζεὺς Φίλιος und des Kaisers Traian aufgestellt gewesen ist, zu identifizieren. Aufgrund der Formulierung ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ Apk 2,13 folgt daraus, daß die Apk nach der Weihe dieses Heiligtums, also nach 129 n.Chr., verfaßt worden sein muß.[254]

Satans' besonders gut das Trajaneum anbieten würde", und von Yarbro Collins, Pergamon, 172f; vgl. hierzu auch oben 267.

[252] Vgl. hierzu Schulz/Winter, Hadrianstempel, 41: „Erst die offizielle Einweihung eines Tempels [begründete] seine Existenz [...] und [hob] das Bauwerk von einer weltlichen in eine religiöse Sphäre". Auch 1Kön 8,1–11 bestätigt, daß die Wohnungsnahme einer Gottheit in einem ihm gewidmeten Heiligtum dessen Weihe voraussetzt: Nachdem der von Salomo errichtete Tempel geweiht worden war, zog Jahwe in diesen ein und erfüllte ihn mit seiner Herrlichkeit (1Kön 8,10f).

[253] Zur in der vorliegenden Arbeit vorausgesetzten literarischen Einheitlichkeit der Apk vgl. oben 62f.

[254] Vgl. hierzu oben 138.

2.2 Apk 2,18–29

Nach der Eröffnung seines Sendschreibens an die christliche Gemeinde von Thyateira mit den stereotyp verwendeten Rahmenelementen „Schreibbefehl“ und „Botenformel“[255] kommt der Apokalyptiker auf die Situation in der thyateirischen Gemeinde zu sprechen.[256] In Apk 2,19 lobt er zunächst das Verhalten[257] der Christen Thyateiras, konkret ihre Liebe zu Gott und zu ihren Mitmenschen, ihre Glaubenstreue,[258] ihre Bereitschaft zum Dienst am Nächsten[259] und ihre Geduld.[260] Dabei habe sich ihr Verhalten – hier im Unterschied zu demjenigen der Christen in Ephesus (Apk 2,4f) – je länger je mehr verbessert.[261]

Im Anschluß an diese *captatio benevolentiae*[262] erhebt der Apokalyptiker dann aber massive Vorwürfe gegen die Gemeinde. Im wesentlichen kritisiert er, daß die thyateirischen Christen in ihrer Mitte eine 'Ιεζάβελ[263] genannte Frau dulden, die sich selbst als Prophetin bezeichnet und die Gemeindeglieder zu Hurerei (πορνεῦσαι) und dem Essen von Götzenopferfleisch (φαγεῖν εἰδωλόθυτα) verführt (Apk 2,20). Mit ihrem Verhalten

---

[255] Vgl. zu diesen Elementen U.B. Müller, Apk, 92f. Bemerkenswert ist, daß „der Ausdruck ‚Sohn‘ Gottes [als Bezeichnung für das ἀρνίον Christus] [...] nur hier in der Apk vor[kommt]“ (Bousset, Apk, 216).

[256] Vgl. hierzu etwa Kowalski, Verhältnis, 74: „Die Sendschreiben in Offb 2–3 geben sehr differenzierte Einblicke in die zeitgeschichtliche Situation der sieben kleinasiatischen Gemeinden“.

[257] Zur Bedeutung des Terminus ἔργα vgl. Aune, Apk I, 202: „"Εργα, ‚works,‘ is a general term more closely defined by the four nouns in the polysyndetic list that follows. This indicates that the four terms ‚love and faith and service and endurance‘ are all terms that emphasize various aspects of the behavior of Christians“.

[258] Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 117: „*Pistis = Treue* (wie [Apk] 13,10) ist hier wie in anderen Schriften der 2./3. Generation (anders Paulus) als ethische Tugend verstanden“.

[259] Vgl. hierzu Bousset, Apk, 216: „Bei διακονία ist wohl hauptsächlich an die Unterstützung der Armen gedacht“.

[260] Vgl. hierzu Bousset, Apk, 216, der den Begriff ὑπομονή auf „Geduld in Verfolgungen“ bezieht.

[261] Vgl. hierzu Beale, Apk, 260: „Furthermore, the phrase ‚your last works are greater than the first‘ is an intended contrast with the church in Ephesus, whose ‚first works‘ of public witness were greater than their last works of witness“.

[262] Vgl. hierzu Giesen, Apk, 118f: „Es [d.h. das Lob in Apk 2,19] dient jedoch zugleich als captatio benevolentiae: Die Gemeinde soll auf die folgenden massiven Vorwürfe vorbereitet werden, damit sie leichter bereit ist, ihr Verhalten zu ändern“.

[263] Zu dem Namen 'Ιεζάβελ vgl. etwa Giesen, Apk, 119: „Isebel ist ein Symbolname, der an die kanaanitische Frau des israelitischen Königs Ahab [...] erinnert, die in Israel den Baalskult und die Baalspropheten (1Kön 16,31–34; 21,25f.) förderte“. Ähnlich auch Aune, Apk I, 203: „The author has derived the name ‚Jezebel‘ from the name of the wife of Ahab king of Israel [...] the daughter of Ethbaal king of Tyre and Sidon, famous for influencing Ahab to worship Canaanite gods“. Schürer, Prophetin, 56 identifiziert die Prophetin 'Ιεζάβελ mit der chaldäischen Sibylle Sambethe.

entspricht sie offensichtlich den in Pergamon wirkenden Nikolaiten.[264] Nach 1Kön 16,31–34; 21,25f; 2Kön 9,22 bestand die Sünde der israelitischen Königin Isebel im wesentlichen darin, in Israel den Kult und die Verehrung des Gottes בעל/Βααλ und anderer heidnischer Gottheiten einzuführen und zu fördern.[265] Daher legt sich die Annahme nahe, daß, wie schon in Apk 2,14, so auch hier in Apk 2,20 die in ihrer Reihenfolge offensichtlich austauschbaren[266] Begriffe πορνεῦσαι und φαγεῖν εἰδωλόθυτα eher metaphorisch und inklusiv als „gleichsinnige Metaphern für den Abfall vom wahren Glauben"[267] zu interpretieren sind.[268] Der Ausdruck φαγεῖν εἰδωλόθυτα bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Teilnahme an heidnisch-religiösen (Kult-)Veranstaltungen, Kultmahlen und Festivitäten. Mit dem Begriff πορνεῦσαι spielt der Apokalyptiker auf eine neben der Verehrung des einen Gottes und seines ἀρνίον Christus praktizierte Verehrung heidnischer Gottheiten an.[269]

In Aufnahme der alttestamentlichen Darstellungen berichtet auch der Historiograph Josephus, daß das gottwidrige Verhalten der Königin Isebel vor allem darin bestand, in Israel die Verehrung eines fremden Gottes einzuführen (*ant.* VIII 316–318).[270]

Nach Apk 2,21 ließ die mit der israelitischen Königin Ἰεζάβελ ineins gesetzte Prophetin eine ihr vom ἀρνίον Christus gewährte Zeit zur Umkehr und zur Abkehr von der von ihr betriebenen πορνεία offensichtlich ganz bewußt ohne jegliches Zeichen der Bereitschaft zur Buße verstreichen.[271] Bemerkenswert ist, daß hier die von der Figur der Ἰεζάβελ verkündigte und praktizierte Irrlehre unter Weglassung des Terminus φαγεῖν εἰδωλόθυτα nur noch mit dem Begriff πορνεία/πορνεῦσαι bezeichnet wird. Dies spricht dafür, daß es sich bei dem Tun des φαγεῖν εἰδωλόθυτα allenfalls

---

[264] Vgl. hierzu etwa Giesen, Apk, 119: „Dazu paßt, daß Isebel die Knechte Jesu, d.h. Christen und nicht bloß eine Prophetengruppe, die hinter ihr steht [...] lehrt und dazu verführt, Unzucht zu treiben und Götzenopferfleisch zu essen (vgl. [Apk 2,] V. 14). Darin gleicht sie den Irrlehrern in Pergamon. Wir haben es also mit derselben Irrlehre zu tun".

[265] Vgl. hierzu etwa Beale, Apk, 261: „Jezebel incited King Ahab and Israel to compromise and ‚fornicate' by worshipping Baal".

[266] Dies gilt zumindest im Blick auf die Reihenfolge der Begriffe in Apk 2,20. M.R. macht Bousset, Apk, 218f darauf aufmerksam, daß zwischen den Formulierungen in Apk 2,14 und 2,20 insofern ein Unterschied besteht, als in Apk 2,20 „das πορνεῦσαι [...] diesmal [...] als die Hauptsünde voran[steht]".

[267] Giesen, Apk, 103.

[268] Vgl. hierzu etwa Beale, Apk, 261: „Similarly [d.h. zu der alttestamentlichen Gestalt der Isebel] the false teachers in the church were arguing that some degree of participation in idolatrous aspects of Thyatiran culture was permissible".

[269] Vgl. zu Apk 2,14 auch oben 240ff.

[270] Zu Isebel vgl. darüber hinaus noch Josephus, *ant.* VIII 316–359; IX 47.108.122–124.

[271] Vgl. hierzu Aune, Apk I, 204: „This suggests that the exalted Christ has already denounced ‚Jezebel's' behavior in the past, either through the prophetic ministry of John or possibly through one of his prophetic associates, but that she has chosen not to respond".

um einen Teilaspekt der insgesamt mit dem Begriff πορνεῦσαι zu umschreibenden Irrlehre der Ἰεζάβελ handeln kann. Die Verfehlung dieser Prophetin besteht also im wesentlichen darin, zur πορνεία und zum Tun des πορνεῦσαι, d.h. zur Verehrung eines anderen als des wahren Gottes,[272] aufgerufen und dies auch selbst praktiziert zu haben.

In Apk 2,22f kommt das ἀρνίον Christus auf die Strafen zu sprechen, die die Prophetin Ἰεζάβελ, diejenigen, die mit ihr die Ehe brechen,[273] und ihre Kinder, d.h. ihre Anhänger insgesamt,[274] ereilen, wenn sie sich nicht von den ἔργα der Ἰεζάβελ abwenden und zu der ausschließlichen Verehrung des einen Gottes zurückkehren. Dabei wird die Verführerin selbst εἰς κλίνην[275] geworfen, d.h. mit Krankheit geschlagen,[276] ihre Anhänger werden

---

[272] Vgl. hierzu auch schon oben 278; zu diesem metaphorischen Verständnis des Terminus πορνεία/πορνεῦσαι vgl. Aune, Apk I, 205: „It is important to determine wether πορνεία,‚sexual immorality,' here is literal or metaphorical. In Revelation the πορν-terms are usually used in a metaphorical sense: [...] *When πορν-cognates are used literally, they are part of vice lists*". Ähnlich auch U.B. Müller, Apk, 118: „Wieder erscheint eine atl. Gestalt als Prototyp gegenwärtiger Götzenverführung", und, mit Blick auf den alttestamentlichen Sprachgebrauch des Terminus πορνεία/πορνεῦσαι, der dessen metaphorisches Verständnis nahelegt, Giesen, Apk, 102f.

[273] Aune, Apk I, 205 zufolge legt der Bedingungssatz Apk 2,22b ein metaphorisches Verständnis von 2,22a, insbesondere des Terminus μοιχεύειν, nahe: „This clause strongly suggests that the ‚fornication' mentioned in v 22a is metaphorical, for why should those who commit fornication with ‚Jezebel' repent of *her* behavior"? Ähnlich auch Giesen, Apk, 119, anders Bousset, Apk, 219: „Bei dem Ausdruck: die mit ihr ehebrechen, ist kaum an das alttestamentliche Bild des Ehebruchs für den Abfall von Gott gedacht, so daß etwa das μοιχεύειν dasselbe bedeutete wie πορνεύειν (dann ebenfalls in allgemeinem Sinn zu verstehen) und φαγεῖν εἰδωλόθυτα [...] sondern bei dem ist speziell an die Unzucht gedacht, welche dieses Weib getrieben hat".

[274] Zur Unterscheidung der μοιχεύοντες von den τέκνα vgl. Aune, Apk I, 205f: Während es sich bei ersteren um Menschen handele, „who have been drawn into the circle of the prophetess and her school and have been negatively influenced by her teachings" (205), beziehe sich der zweite Begriff auf „the group that should probably be identified with the disciples of ‚Jezebel' or members of her prophetic circle". In diese Richtung denkt auch Lohmeyer, Apk, 28: „In den [d.h. diesen beiden] verschiedenen Ausdrücken mag man, wenn sie nicht einfach dem Zwang zu variieren entspringen, verschiedene Identitätsgrade der Anhängerschaft angedeutet finden, denen dann auch verschieden harte Strafen entsprechen mögen". Für deren Identität votiert Giesen, Apk, 120: „Die ‚Kinder' sind jedenfalls nicht die leiblichen Kinder Isebels [...] sondern die Anhänger ihrer Irrlehre und mit denen identisch, die mit ihr ‚die Ehe brechen'". Anders Bousset, Apk, 219: „Jede geistige und uneigentliche Deutung der Stelle [d.h. Apk 2,22f] scheitert daran, daß neben den Buhlen des Weibes ausdrücklich ihre Kinder genannt werden".

[275] Nach Prigent, Apk, 185 ist hier eine Anspielung auf heidnisch-kultische Bankette, in welchen die Speisen im Liegen eingenommen werden, auszuschließen: „The obvious parallelism that exists in Greek between ‚bed' and ‚great distress' undoubtedly precludes any allusion to the beds of the idolatrous banquets". Roloff, Apk, 57 begreift den Terminus κλίνη als „Sinnbild für Ausschweifung und Unzucht".

[276] Vgl. hierzu Aune, Apk I, 205: „The expression βάλλω αὐτὴν εἰς κλίνην [...] is a Hebrew idiom that means ‚to cast upon a bed of illness,' i.e., to punish someone with various forms of sickness". Ähnlich Charles, Apk I, 71f: „Now, if we retranslate it [d.h. diese Formulierung] into Hebrew, we discover that we have here a Hebrew idiom [...]: hence ‚to cast upon a bed' means ‚to cast upon a bed of illness'" (71). Lohmeyer, Apk, 28 identifiziert die Strafe der Isebel mit der ihrer Anhänger: „Die ersten beiden Zeilen sind in genauem Parallelismus gebaut. Deshalb muß auch

Bedrängnisse erleben und den Tod erleiden müssen.[277] Diese in der bestehenden Weltzeit sich ereignende[278] Bestrafung der Ἰεζάβελ und ihrer Anhänger durch das ἀρνίον Christus dient den Gemeinden[279] Apk 2,23bc zufolge zugleich als Nachweis seiner Funktion im eschatologischen Gericht am Ende der Zeit.[280]

Ob hier die der Ἰεζάβελ und ihren Anhängern verheißenen Strafen des βαλλεῖν εἰς κλίνην, der θλίψις μεγάλη und des ἀποκτείνειν ἐν θανάτῳ über ihre konkreten Implikationen hinaus in metaphorischem Sinne zu verstehen sind und sich auf den Ausschluß aus der Gemeinschaft mit Gott und dem ἀρνίον Christus beziehen,[281] muß,

---

βάλλειν εἰς κλίνην dem Sinne nach gleich βάλλειν εἰς θλῖψιν μεγάλην sein. Auf das Bild der κλίνη ist also kein Gewicht zu legen; die Wendung bedeutet nicht mehr als ‚Uebel zufügen' = ‚erkranken lassen'". Ähnlich auch Giesen, Apk, 120.

[277] Zur Abzweckung dieser Bestrafungen durchaus plausibel Giesen, Apk, 119f: „Christus wird die Frau und ihren Anhang daran hindern, die Christen weiterhin zu verführen", und 120: „Die Christen Thyatiras werden auf diese Weise eindringlich davor gewarnt, Anhänger der Lehre Isebels zu werden". Zu ersterem vgl. auch die Ausführungen zu Apk 2,16 oben 250.

[278] Vgl. hierzu Taeger, Johannesapokalypse, 148: Es sei im Blick auf Apk 2,22f unzweifelhaft, daß hier „die bedingte Ankündigung einer Strafaktion gilt, die nicht mit dem Endgericht zusammenfällt".

[279] Hier muß offen bleiben, ob es sich bei den Apk 2,23 genannten ἐκκλησίαι lediglich um die sieben angeschriebenen Gemeinden handelt oder ob hier eine darüber hinausgehende, größere Zahl gemeint ist. Lohmeyer, Apk, 28 votiert für den Bezug dieses Terminus auf die sieben angeschriebenen ἐκκλησίαι: „Charakteristisch ist die Wendung von ‚allen Gemeinden', die aus der apokalyptischen Redeweise von den 7 Gemeinden herausfällt, aber damit auch die Identität beider Größen lehrt". Bousset, Apk, 220 folgert aus der Erwähnung der ἐκκλησίαι: „Bemerkenswert ist, daß hier innerhalb eines Sendschreibens die sonst nur am Schluß übliche Wendung an sämtliche Gemeinden eintritt. Das läßt darauf schließen, daß die Vorgänge in Thyatira weithin Ärgernis erregt haben".

[280] Vgl. hierzu instruktiv U.-B. Müller, Apk, 119f: „Das Gericht an ‚Isebel' soll für die Gemeinde der Anstoß sein, Christi unentrinnbares Richterhandeln zu erkennen. Was der Prophet ansagt (Vers 22.23a), rückt somit in die dienende Funktion eines Erweises von Christi endgerichtlichem Handeln ein, das den Gemeinden gilt. Christus sieht in das Verborgene und kennt das Innere des Menschen (Ps 7,10; Jer 11,20; 17,10). Das zeitliche Gericht an ‚Isebel' hat eschatologische Dimension für die Gemeinden insgesamt". Ähnlich auch Giesen, Apk, 121: „Das Gericht in der Zeit [...] wird zum Paradigma für das endzeitliche Gericht". Offensichtlich anders Aune, Apk I, 207, der das Personalpronomen ὑμῖν und das Possesivpronomen ὑμῶν Apk 2,23c auf die Anhänger der Isebel bezieht, weil sich das durch den Apokalyptiker redende ἀρνίον Christus in Apk 2,24 an diejenigen wendet, die den Anschauungen der Isebel bisher nicht verfallen sind: „The problem is wether these pronouns [d.h. das Personalpronomen ὑμῖν und das Possesivpronomen ὑμῶν] refer to all the members of the congregations or simply to those who have been supporters of ‚Jezebel.' Since in v 24 the author expressly addresses those who have resisted the influence of ‚Jezebel' with plural pronouns and verb forms, the ὑμῖν of v 23 probably should be restricted to the followers of ‚Jezebel'". Dem steht entgegen, daß sich die Pronomina ὑμῖν und ὑμῶν Apk 2,23c aufgrund von Apk 2,23b auf die einzelnen Glieder der hier angesprochenenn ἐκκλησίαι beziehen und daher alle mit der Apk angeschriebenen Christen meinen müssen.

[281] Zu einem solchen metaphorischen Verständnis der den μοιχεύοντες und den τέκνα jeweils angekündigten Strafen vgl. Giesen, Apk, 120: „Wie ‚Unzucht' und ‚Ehebruch' Bilder für den Abfall vom wahren Gott sind, so sind auch die genannten Strafen nicht wörtlich zu verstehen, sondern zielen auf das Gottesverhältnis der Isebel und ihrer Gefolgsleute. Die Strafe für ihren

da es sich bei ihnen um zeitliche und nicht um endzeitliche Strafen handelt, dahingestellt bleiben. Wahrscheinlicher ist, daß hier ganz konkrete Strafen, d.h. insbesondere körperliche Leiden und Drangsale, gemeint sind, die Ἰεζάβελ und diejenigen, die ihrer Lehre und ihrer Lebenspraxis folgen, in der Gegenwart der Abfassung der Apk treffen werden.[282]

In Apk 2,24 wendet sich das durch den Apokalyptiker redende ἀρνίον Christus denjenigen Christen in Thyateira zu, die der Prophetin Ἰεζάβελ (noch) nicht verfallen sind, die die von ihr verkündigte und praktizierte διδαχή (noch) nicht angenommen haben. Ihnen soll kein weiteres βάρος auferlegt werden; sie sollen lediglich das, was sie in der Vergangenheit als Glaubensgrundlagen erkannt haben und in der Gegenwart der Abfassung der Apk in ihrem praktischen Lebensvollzug zum Ausdruck bringen, bis zur Wiederkunft Christi bewahren.[283]

Ob mit dem Begriff βάρος auf die Bestimmungen des Aposteldekrets Apg 15,28f angespielt und auf die dort festgelegten, für das Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen in einer Gemeinde konzipierten Richtlinien Bezug genommen werden sollte,[284] läßt sich lediglich aufgrund der sprachlichen Parallelität von Apk 2,24 zu Apg 15,28 nicht erweisen.[285] Dieser Bezug wäre hier ganz unvermittelt und ohne

---

Glaubensabfall liegt darin, daß sie in großer Bedrängnis leben bzw. getötet werden, d.h. aus der Gemeinschaft mit Gott und seinem Gesalbten ausgeschlossen werden".

[282] In diese Richtung denkt U.B. Müller, Apk, 119: „Er [d.h. der Apokalyptiker] kündigt ihr das Krankenlager an". Im Blick auf die Bestrafung der Anhänger stellt er allerdings fest: „Die zweite ([Apk 2,] Vers 22b) und dritte (Vers 23a) Zeile der Gerichtsankündigung hat man wohl in übertragenem Sinne zu deuten" (119), wobei er den konkreten Inhalt seiner Deutung aber offen läßt: „Die ganze Gemeinde zu Thyatira ist durch die Lehre der Prophetin gefährdet. Entsprechend werden ihre Anhänger (‚die mit ihr ehebrechen', ‚ihre Kinder') mit Gericht bedroht" (119). Deutlicher hier Beale, Apk, 263: „Jezebel's punishment of being ‚cast on a bed' is metonymic for illness, which itself is generally figurative for suffering. That Jezebel's followers will be cast ‚into great tribulation' connotes a like punishment".

[283] Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 120: „Er [d.h. der Apokalyptiker] fordert die Gemeinde Thyatiras auf, das absolut Notwendige zu beachten, was bisher schon in Geltung stand".

[284] Dies wird in der Forschung weitgehend vermutet. Vgl. hierzu etwa Bousset, Apk, 221: „Den Gliedern der Gemeinde, welche sich von dem Libertinismus der Nikolaiten zurückgehalten haben, wird gesagt, daß sie außer den im Apostelkonzil auferlegten Lasten [...] keine anderen mehr tragen sollen". Ähnlich auch U.B. Müller, Apk, 120: „Er [d.h. der Apokalyptiker] macht der Gemeinde zunächst klar, daß er ihnen keine neue Gesetzeslast auferlegt. Nur das, was sie haben, was bei ihnen bisher schon in Geltung steht, daran sollen sie festhalten. Die gesetzlichen Bestimmungen, an die Johannes die Gemeinde verweist, verbieten anscheinend genau dies, was die Anhänger ‚Isebels' zu tun gestatten. Es handelt sich um Regelungen, die denen des sog. Aposteldekrets entsprechen (Apk 15,28f.). Zu dieser Einsicht führt die Beobachtung, daß beide Texte, Offb 2,24f. und Apk 15,28f., in ihrer Aussage gleich strukturiert sind", und Beale, Apk, 266: „Christ is placing on them [d.h. diejenigen Christen Thyateiras, die der Verkündigung der Isebel nicht gefolgt sind] no other burden [...] than what was placed on Gentile Christians in general by the apostolic decree of Acts 15:28".

[285] So m.R. Lohmeyer, Apk, 29: „Die formale Uebereinstimmung [von Apk 2,24] mit Act 15,28 (ἔδοξεν ... μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος κτλ.) beweist nicht, daß hier auch inhaltlich an das Aposteldekret zu denken sei". Skeptisch in dieser Hinsicht auch Aune, Apk I,

jeglichen Hinweis für die Leser konstruiert worden. Vor dem Hintergrund der in Apk 2,22f angekündigten Strafen für die Prophetin 'Ιεζάβελ und ihre Anhänger liegt hier die Annahme näher, die Formulierung οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος dahingehend zu deuten, daß das ἀρνίον Christus denen, die den rechten Glauben treu bewahrt haben, im Gegensatz zu jenen keinerlei Strafe bzw. Belastung auferlegen will. Die für das Substantiv βάρος belegte Bedeutung „grief, misery"[286] macht es durchaus möglich, dieses als Kontrastbegriff zu den in Apk 2,22 genannten Formulierungen bzw. Termini βαλλεῖν εἰς κλίνην und θλίψις μεγάλη zu interpretieren.

Gegen die Annahme, daß der Apokalyptiker mit der Formulierung (οὐκ) ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ ὡς λέγουσιν Apk 2,24 in negativer Form die positive Aussage der 'Ιεζάβελ und ihrer Gefolgsleute, sie hätten die Tiefen Gottes erkannt,[287] aufnimmt, spricht die Verwendung des Terminus σατανᾶς in der Apk. Insbesondere in Apk 12,8; 20,2.7–10, darüber hinaus aber auch in Apk 2,9.13; 3,9 wird dieser so eindeutig auf den Widersacher Gottes und seines ἀρνίον Christus bezogen, daß kaum denkbar erscheint, daß der Apokalyptiker ihn in Apk 2,24 als (möglicherweise ironisierendes) Synonym für Gott verwendet hat.[288] Vielmehr ist insbesondere aufgrund des in Apk 2,24 begegnenden Hinweises ὡς λέγουσιν, der die Aussage ἔγνω-

---

208: „The problem with this conclusion is that the letter in Acts 15:23–39 is part of Luke's editorial work, and it is extremely doubtful that John of Patmos knew and used the Acts of the Apostles [...] though it is possible that both Revelation and Acts were dependent on a popular catchword". Vgl. hierzu auch Räisänen, Nicolaitans, 1611: „The wording of [Apk] 2,24 agrees not with the text of the Decree itself as given by Luke (Acts 15,20) but with the editorial framework constructed by Luke. It is hardly feasible to assume that John knew Acts".

[286] So Liddell/Scott, Lexicon, s.v. βάρος, 307.

[287] So etwa U.B. Müller, Apk, 119: „Johannes unterstellt den Gegnern als eigene These ‚Satanserkenntnis' [...] Man wird jedoch berücksichtigen müssen, daß Johannes das negativ charakterisiert, was bei den Gegnern durchaus positiv und dementsprechend anders gemeint ist. Wahrscheinlich behaupten sie, die ‚Tiefen Gottes' zu erkennen", und ders., Theologiegeschichte, 22: „Dabei wird man berücksichtigen müssen, daß Johannes das negativ charakterisieren konnte, was bei den Gegnern durchaus positiv gedacht war. Er stellt ihre Erkenntnis als Erkenntnis des Satans hin. Wahrscheinlich aber beanspruchten sie, Gott in ausgezeichneter Weise zu kennen". Ähnlich Lohmeyer, Apk, 29: „Das Schlagwort der Gegner [...] lautet nicht τὰ βάθη τοῦ σατανᾶ – das ist bitterer Sarkasmus des Sehers – sondern τὰ βάθη τοῦ θεοῦ", und Klauck, Sendschreiben, 168: „Die Nikolaiten haben [...] von einer pneumatischen Erkenntnis der Tiefen Gottes gesprochen, die ihnen ein Überlegenheitsgefühl gegenüber den vorfindlichen Lebensbedingungen verlieh".

[288] Dieses Argument wird auch durch die Tatsache, daß in 1Kor 2,10 der Parallelbegriff βάθη τοῦ θεοῦ begegnet, nicht entkräftet. Anders hier etwa Klauck, Sendschreiben, 168, der in dem Begriff βαθέα τοῦ σατανᾶ eine ironisierende Aufnahme des Redens von den βάθή τοῦ θεοῦ, die Isebel und ihre Gefolgschaft zu erkennen meinten, sieht. Ähnlich auch Aune, Apk I, 207 und Walter, Nikolaos, 219. Hier m.R. skeptisch Taeger, Begründetes Schweigen, 196: „Man wird [...] damit rechnen müsssen, daß die Prophetin [Isebel] und ihr Kreis eine tiefgehende Erkenntis des Satans für sich beanspruchten und daraus ein Überlegenheitsgefühl über das Irdisch-Weltliche ableiteten, das es ihnen ermöglichte, so unbefangen inmitten der römisch-hellenistischen Gesellschaft zu leben, wie sie es tun".

σαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ als ein Schlagwort der Gegner kennzeichnet,[289] davon auszugehen, daß er mit dieser in Apk 2,24 verwendeten Formulierung die διδαχή der von ihm bekämpften Irrlehrer wiedergibt. Sie behaupteten offensichtlich, die Tiefen, d.h. die grundlegende religiöse Relevanz und die theologische Bedeutung des Widersachers Gottes,[290] erkannt zu haben.[291]

Dem widerspricht auch die von H. Kraft formulierte Erwägung, daß die Nikolaiten bzw. die Prophetin 'Ιεζάβελ und ihre Anhänger als Gnostiker ernstgenommen werden müßten und sich die von ihnen behauptete γνῶσις der βαθέα τοῦ σατανᾶ daher nur auf Gotteserkenntnis bezogen haben könne,[292] nicht. Einerseits ist, wie Kraft selbst einräumt, nicht erwiesen, daß es sich bei den in dem Sendschreiben an die thyateirische Gemeinde kritisierten Irrlehrern um Gnostiker handelt.[293] Andererseits wird das „gnostische. Pathos" genauso ernstgenommen, wenn unterstellt wird, die Formulierung βαθέα τοῦ σατανᾶ beziehe sich auf die theologische Erkenntis der (soteriologischen) Nichtigkeit der heidnischen Gottheiten.

Angesichts der oben im Blick auf Apk 2,13 vertretenen Identifikation der Gestalt des σατανᾶς mit der obersten griechischen Gottheit Ζεύς[294] ist davon auszugehen, daß dieser Gott auch innerhalb der διδαχή und der religiösen Praxis der Prophetin 'Ιεζάβελ und ihrer Gefolgsleute eine wichtige Rolle spielt. Offensichtlich beteiligten sich 'Ιεζάβελ und ihre Anhänger in Thyateira an der Verehrung des Ζεύς oder einer mit ihm assimilierten bzw. identifizierten Gottheit.

---

[289] Vgl. hierzu Bousset, Apk, 220, der aufgrund der Formel ὡς λέγουσιν im Blick auf die Aussage ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ folgert: „Wir haben in dem Ausdruck ‚die Tiefen des Satans erkennen' demgemäß eine Selbstcharakteristik der Irrlehrer zu sehen".

[290] Zur metaphorischen Bedeutung des Begriffs βάθος in Apk 2,24 vgl. Liddell/Scott, Lexicon, s.v. βάθος, 301.

[291] Mit dem Genitivattribut τοῦ σατανᾶ ironisiert der Apokalyptiker die Irrlehre der Gegner also nicht, sondern charakterisiert sie subjektiv aus seiner Sicht. Vgl. hierzu Taeger, Begründetes Schweigen, 196: „Immer sonst in den Sendschreiben, wo Johannes auf eine Selbstcharakterisierung anderer verweist, zitiert er den tatsächlich vorgebrachten Anspruch, selbst wenn er ihn direkt oder indirekt bestreitet", und Bousset, Apk, 220, der hinsichtlich der Deutung des Begriffs τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ auf die Tiefen Gottes feststellt: „Doch hat man diese Annahme einer Verdrehung der Worte der Gegner von Seiten des Sehers nicht unbedingt nötig. Es läßt sich denkbar machen, daß die Irrlehrer selbst davon geredet haben, daß sie die Tiefen des Satans erkennen wollten; [...] man müsse die Tiefen des Satans kennenlernen, die satanische Macht des Heidentums persönlich ergründen". Ähnlich denkt zumindest im Ansatz auch Beale, Apk, 265: „Part of the essential content of the corrupt teaching was that it was permissible for a Christian to ‚know the deep things of Satan,' an expression used by the false teachers themselves (the subject of ὡς λέγουσιν)".

[292] Vgl. Apk, 70, aufgenommen von U.B. Müller, Theologiegeschichte, 22, A. 25: „Aber wenn die Nikolaiten [bzw. die Prophetin Isebel und ihre Anhängerschaft] ernst zu nehmen waren, dann waren sie auch in ihrem gnostischen Pathos ernst zu nehmen, und in diesem Fall kann hier nur von Gotteserkenntnis die Rede gewesen sein".

[293] Vgl. in diesem Zusammenhang Apk, 70: „Freilich, wir haben als selbstverständlich vorausgesetzt, die Nikolaiten [bzw. Isebel und ihre Anhänger] seien Gnostiker gewesen. Das ist nicht bewiesen".

[294] Vgl. hierzu oben 253ff.

Auf der Grundlage dieser Interpretation ergeben sich im Blick auf die von 'Ιεζάβελ und ihren Anhängern verkündete διδαχή und das daraus resultierende und von ihnen praktizierte Verhalten, das der Apokalyptiker seinerseits mit den Termini φαγεῖν εἰδωλόθυτα und πορνεῦσαι/πορνεία umschreibt (Apk 2,20),[295] zwei denkbare Deutungsmöglichkeiten: (a) Die Prophetin 'Ιεζάβελ und ihre Gefolgschaft haben die βαθέα τοῦ σατανᾶ erkannt und festgestellt, daß es sich bei dem σατανᾶς um eine realiter nichtige bzw. nicht existierende und machtlose Gestalt handelt, so daß eine durch die Beteiligung an entsprechenden Veranstaltungen praktizierte kultisch-religiöse Verehrung dessen keinerlei Gefahr für die eigene christliche Identität und den eigenen christlichen Glauben darstellen konnte.[296]

Ob es sich bei 'Ιεζάβελ und ihren Anhängern um Gnostiker oder um eine sich inhaltlich auf die spätere Gnosis zubewegende Gruppe gehandelt hat,[297] muß angesichts der

---

[295] Vgl. hierzu oben 241ff.

[296] Vgl. hierzu Beale, Apk, 265: „This expression [d.h. die Formulierung ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ] implies the view that it was possible for Christians to participate to some degree in idolatrous situations, thus having some experience with the demonic-satanic realm, and yet not be harmed spiritually by such participation". Ähnlich auch Klauck, Sendschreiben, 168f: „Wer z.B. die völlige Nichtigkeit der Kaiserverehrung durchschaute, brauchte nicht jede zufällige Berührung mit äußeren Formen ängstlich zu scheuen". Anders Karrer, Brief, 199f, dem zufolge das durch den Apokalyptiker redende ἀρνίον Christus den in dem Sendschreiben an die Gemeinde zu Thyateira kritisierten Irrlehrern aufgrund von Apk 2,25f einen falschen soteriologischen Ansatz unterstellt: „Deren [d.h. der Heilswerke Jesu] Alleingültigkeit sieht der seit [Apk] 1,1.5ff.12ff. betont christozentrisch formulierende Apk-Autor demnach bei den anvisierten Gegnern verlassen, wenn sie Tiefenerkenntnis – sei es Gottes oder der widergöttlichen Macht – suchen, die ihnen aus anderen Quellen neben Jesus vermittelt wird: von der alttestamentlichen Gestalt des Propheten Bileam oder einer gegenwärtig lebenden Prophetin. Konsequent fordert er 2,22 in seiner impliziten Leserführung vor 2,26 zur Um- und Abkehr von den – zu Jesus konkurrierenden – Werken der Isebel auf" (200). Ob allerdings die Formulierung ὁ τηρῶν [...] τὰ ἔργα μου in diesem weitreichenden Sinne zu interpretieren ist, muß fraglich bleiben. Vgl. hierzu etwa Aune, Apk I, 209: „The expression ‚keep my works' is extremely problematic, for one ‚keeps' or ‚obeys' not *works* but instructions or commands. Here ‚keeping my works' may refer to the works that have been commanded by Jesus". Gegen M. Karrer argumentiert auch Räisänen, Nicolaitans, 1621, A. 109: „Karrer 199f. finds in the pursuit of the ‚deep things' a reference to a false soteriology. Verse 26 indicates that the heretics do not hold to the works of Jesus; Karrer takes this phrase to denote Jesus' vicarious death and resurrection. But this is far-fetched. Karrer's whole interpretation is vitiated by his neglect of the concrete issue of εἰδωλόθυτα in favour of a pronouncedly ‚theological' interpretation of the conflict".

[297] Eine sich von der oben vorgelegten Interpretation der Aussage ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ deutlich unterscheidende Deutung führt H.J. Klauck zu der Einschätzung, daß die in den Sendschreiben bekämpften Irrlehrer „sich nicht nur zeitlich gesehen auf halbem Wege zwischen Paulus und der Gnosis des 2. Jahrhunderts befinden" (Sendschreiben, 169). Ähnlich auch U.B. Müller, Apk, 98f, der eine Verbindungslinie der in der Apk bekämpften Irrlehrer zu den späteren Gnostikern sieht: „Sie [d.h. die Irrlehrer] begründeten ihre Haltung ähnlich wie spätere Gnostiker mit ihrem besonderen christlichen Erkenntnisstand. Darauf weist andeutend schon die Bezeichnung ‚Lehre' für die Position der Gegner hin [...] Nicht nur um kompromißbereite Praxis mit der Umwelt geht es, sondern auch um deren theologische Rechtfertigung durch eine Lehre". Beale, Apk, 266 sieht die Lehre der Isebel als „a kind of proto-Gnosticism", der

spärlichen Informationen, die Apk 2,22–24 bieten, zumindest offen bleiben.[298] Durchaus angemessen scheint es aber, die ihnen von dem durch den Apokalyptiker redenden ἀρνίον Christus unterstellte Erkenntnis der βαθέα τοῦ σατανᾶ mit der von Paulus in 1Kor 8,4–6 formulierten theologischen Erkenntnis der (soteriologischen) Nichtigkeit der heidnischen Gottheiten und Götzen[299] zu parallelisieren, die sich im praktischen Lebensvollzug in der Teilnahme an Veranstaltungen im Rahmen der kultisch-religiösen Verehrung heidnischer Gottheiten niederschlagen kann.[300]

(b) Die Prophetin Ἰεζάβελ und ihre Gefolgschaft haben die βαθέα τοῦ σατανᾶ erkannt und maßen dem Widersacher Gottes eine tatsächliche religiöse bzw. soteriologische Bedeutung bei,[301] die sie dazu führte, an Veranstaltungen innerhalb der religiös-kultischen Verehrung des σατανᾶς teilzunehmen. Diese Deutungsmöglichkeit ist allerdings angesichts der in ihr zu postulierenden weitreichenden Transformation des christlichen Glaubens, der dann um den Glauben an einen zweiten Heilsbringer neben dem ἀρνίον Christus zu ergänzen wäre, unwahrscheinlich. Näherliegend ist die Annahme, daß die Prophetin Ἰεζάβελ und ihre Anhänger in der christli-

auch im 1Joh angegriffen wird. An dieser Stelle m.R. vorsichtiger Bousset, Apk, 237f: „Es handelte sich aber bei diesen Irrlehrern sicher noch nicht um eine ausgebildete gnostische Schule, [...] sondern um weltförmiges libertinistisches Christentum, um praktische Fragen und nicht um Spekulation. [...] Die Bileamiten oder Nicolaiten, wie man sie nannte, waren weltförmige Heidenchristen und nichts weiter".

298 So m.R. Hemer, Letters, 123: „On the question of Gnosticism we must suspend judgment in view of the uncertain data".

299 Vgl. hierzu Conzelmann, 1Kor, 174: „Daß eine bestimmte Parole im Hintergrund steht, zeigt auch der sachliche Gehalt der Erkenntnis: Sie ist nicht nur ein formales Vermögen, das sich mit vielfachen Gegenständen befassen kann [...] Sie hat den spezifischen Inhalt: εἷς θεός, mit der Konsequenz: also sind die Götzen nicht-existent. Damit ist die theoretische Grundlage für die praktizierte Freiheit gegeben".

300 Beale, Apk, 265f vermutet hier, daß die von Isebel und ihrer Anhängerschaft propagierte διδαχή auf einem Mißverständnis paulinischer Aussagen beruht: „Perhaps also the errant teaching was based on a misreading of Paul's exhortations in 1 Cor. 5:9–11 about not associating with idolaters or in 1 Corinthians 8–10 that a degree of participation in the idolatrous demonic realm by the ‚strong' was permissible as long as it did not make the ‚weaker' brother stumble. This would then be portrayed to others as an example of true ‚freedom in Christ'". Ob die Annahme eines Mißverständnisses des Paulus zur Erklärung der Genese der Lehre der Isebel herangezogen werden muß, scheint nicht notwendig. Angesichts von 1Kor 8,4–6 reicht es aus, sie als „konsequente" Umsetzung paulinischen Gedankengutes zu deuten. Vgl. hierzu auch U.B. Müller, Theologiegeschichte, 23: „Mit Hilfe von Parallelen läßt sich ansatzweise rekonstruieren, in welcher Beziehung ‚die Erkenntnis' der [in dem Sendschreiben an die Gemeinde zu Thyateira] bekämpften Gegner zu ihrer Ehtik stand. Aus 1Kor 8,4 ergibt sich, daß das Wissen, daß es keine Götzen in der Welt gibt und Gott nur einer ist, eine grundsätzliche Freiheit in der Frage des Essens von Götzenopferfleisch ermöglicht. Darin stimmen Paulus und die ‚Starken' in Korinth überein. Hier folgt also aus der besonderen Erkenntis des Pneumatikers eine Unabhängigkeit von einzelnen jüdischen Gesetzesnormen. Die korinthische Position ist dabei Ausdruck des geistbestimmten Enthusiasmus, wie er in den hellenistischen Gemeinden des Paulus anzutreffen war. [...] Solche Kreise scheinen sich manchmal auf Paulus berufen zu haben. Sie vertraten eine radikalisierte Form seiner theologischen Anschauungen".

301 Vgl. hierzu oben 132f.

chen Gemeinde in Thyateira in Rede und Tat die Ansicht vertreten haben, daß eine Beteiligung an der Verehrung heidnischer Gottheiten aufgrund ihrer tatsächlichen Nichtigkeit bzw. Nicht-Existenz und ihrer Bedeutungslosigkeit für Christen durchaus zulässig sei.

Das Sendschreiben an die Gemeinde in Thyateira schließt mit den stereotyp verwendeten Rahmenelementen „Überwinderspruch" (Apk 2,26–28)[302] und „Weckruf" (Apk 2,29),[303] wobei hier im Unterschied zum pergamenischen Sendschreiben (Apk 2,17) der Weckruf dem Überwinderspruch nicht vorausgeht, sondern auf diesen folgt.[304] Der νικῶν, der die Werke des ἀρνίον Christus bis zum Ende bewahrt,[305] wird in gleicher Weise, wie auch das ἀρνίον Christus von Gott, seinem Vater, in der Vergangenheit bereits ἐξουσία[306] erhalten hat (Apk 2,28a),[307] Macht und herrscherliche Gewalt über die Völker (Apk 2,26bf) und einen Morgenstern (Apk 2,28b), nach Apk 22,16 das ἀρνίον Christus selbst,[308] erhalten.

---

[302] In ihrer Formulierung sind Apk 2,26bf eng an Ps 2,8f angelehnt; vgl. hierzu neben anderen etwa Aune, Apk I, 209, der beide Texte in einer Synopse einander gegenüberstellt und formuliert: „[Apk 2,] Vv 26b–27 are closely modeled after Ps 2:8–9".

[303] Vgl. zu diesen Rahmenelementen etwa U.B. Müller, Apk, 93–95.

[304] Das Sendschreiben an die Gemeinde von Thyateira ist das erste in der Reihe der sieben Sendschreiben Apk 2f, bei welchem der Überwinderspruch dem Weckruf vorausgeht. Diese Reihenfolge findet sich noch in den Sendschreiben an die Gemeinden zu Sardeis (Apk 3,1–6), zu Philadelphia (Apk 3,7–13) und zu Laodikaia (3,14–22). In den Sendschreiben an die Gemeinden zu Ephesus (Apk 2,1–7), zu Smyrna (Apk 2,8–11) und zu Pergamon (Apk 2,12–17) folgt der Überwinderspruch auf den Weckruf. Vgl. zum Gesamtzusammenhang etwa U.B. Müller, Apk, 93.

[305] Vgl. zu der im Rahmen des Überwinderspruchs Apk 2,26–28 begegnenden, in der Reihe der Überwindersprüche innerhalb der Sendschreiben singulären Ergänzung des Partizips νικῶν etwa Aune, Apk I, 208: „This promise-to-the-victor formula differs from the parallel formulas in Rev 2–3 in that the substantival participle ὁ νικῶν [...] is coordinated with an additional substantival participle, ὁ τηρῶν, [...] which serves to further delineate the specific meaning of ὁ νικῶν". Lohmeyer, Apk, 29 vermutet, daß diese Ergänzung „offenbar im Hinblick auf die Gegner in Thyatira" hinzugefügt worden ist. Ähnlich auch Giesen, Apk, 122, der die Apk 2,26 erwähnten ἔργα μου mit den Apk 2,22 genannten ἔργα der Isebel kontrastiert: „Wer bis zum Ende an den Werken Christi – und nicht an den Werken Isebels [...] – festhält, dem wird er Macht über die Völker geben". Im Blick auf die Formulierung τηρῶν τὰ ἔργα μου vgl. etwa Aune, Apk I, 209.

[306] Vgl. hierzu Giesen, Apk, 123: „Die Macht, die Christus dem Überwinder schenken wird, ist dieselbe, die er selbst von seinem Vater empfangen hat".

[307] Vgl. zu Apk 2,28a Aune, Apk I, 212: „This phrase is somewhat ambiguous since the object of εἴληφα [...] is left unstated. Either it could be understood to refer to the ἐξουσία [...] which the exalted Christ has received from his Father (and for that reason he is able to confer authority over the nations to those who conquer), or it could refer to the morning star (cf. [Apk 2] v 28b) that Christ has received from his Father and can therefore bestow on the victors. It is more probable that the phrase refers to the authority mentioned in [Apk 2,] v 26b". Ähnlich auch U.B. Müller, Apk, 120.

[308] Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 121: „Nach [Apk] 22,16 ist Christus selbst der Morgenstern. Wenn nun Christus diesen Morgenstern, d.h. sich selbst, den Überwindern geben will [...] dann heißt das, daß sie seine Macht erhalten werden". Anders Bousset, Apk, 221, der im Blick auf den

Fazit: In dem Sendschreiben an die Gemeinde zu Thyateira wird eine Gruppe von Gemeindegliedern, die sich offensichtlich um eine als Prophetin auftretende Frau geschart hat, kritisiert, weil sie aufgrund ihrer Erkenntnis der Bedeutungslosigkeit heidnischer Gottheiten durchaus auch an deren religiös-kultischer Verehrung teilnehmen zu können meint und dies im praktischen Lebensvollzug auch tut. Demgegenüber fordert das durch den Apokalyptiker redende ἀρνίον Christus dazu auf, von der Verehrung heidnischer Götter Abstand zu nehmen und kompromißlos und ausschließlich Gott, seinen Vater, und es selbst zu verehren.

ἀστὴρ πρώϊνος formuliert: „Verkehrt ist es jedenfalls, mit den meisten nach Apk 22,16 an Christus selbst zu denken, da diese Deutung im vorliegenden Zusammenhang sinnlos ist".

2.3 Die zeitgeschichtliche Interpretation der sieben Sendschreiben Apk 2f

2.3.1 Die zeitgeschichtliche Interpretation von Apk 2,12–17.18–29

In den christlichen Gemeinden von Pergamon und Thyateira ist es zu einem offenen Konflikt gekommen. Eine Reihe von Gemeindegliedern hielt die Teilnahme an Veranstaltungen im Rahmen der religiös-kultischen Verehrung heidnischer Gottheiten ergänzend zu der Praxis der Verehrung des Gottes des Alten Testaments und seines ἀρνίον Christus für durchaus vertretbar. Demgegenüber sahen solche Christen wie etwa der Apokalyptiker an diesem Punkt eine grundsätzliche Unvereinbarkeit.[309] Die Entstehung dieses innerchristlichen Konfliktes läßt sich vor dem Hintergrund der oben geschilderten politischen und kultisch-religiösen Entwicklungen innerhalb des Zeitraums von 123/124 bis 132/133–135 n.Chr., v.a. auf dem Hintergrund der Ereignisse des Jahres 132 n.Chr., gut erklären. Folgende Ereignisse und Entwicklungen führten dazu, daß in diesem Zeitraum die kultisch-religiöse Verehrung des amtierenden römischen Kaisers Hadrian in den Städten der Provinz *Asia* in einem über das bisher Übliche weit hinausgehenden Maß[310] intensiviert worden ist: (a) seine im Rahmen der kaiserlichen Münzprägung propagandistisch ausgewerteten und seine heilvolle imperiale *praesentia* konkretisierenden[311] Visiten in der Provinz in den Jahren 124, 129 und 131 n.Chr.,[312] (b) die mit diesen Besuchen jeweils verbundenen Schenkungen und Stiftungen,[313] (c) insbesondere aber auch die Ereignisse des Jahres 132 n.Chr., v.a. die Weihe des athenischen Ζεὺς ᾿Ολύμπιος-Tempels,[314] (d) die mit dieser Weihe verbundene Gründung der Institution des Πανελλήνιον,[315] und (e) die ebenfalls mit ihr verknüpfte, u.a. die römische Provinz *Asia* betreffende Anordnung, dem *princeps* als dem ῾Αδριανὸς ᾿Ολύμπιος geweihte Altäre in Privathäusern aufzustellen.[316] Es liegt auf der Hand, daß dies auch die christlichen Gemeinden und ihre Frömmig-

---

[309] Vgl. hierzu oben 249f.

[310] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 168ff.

[311] Zu den nach Abschluß der zweiten Inspektionsreise auf Veranlassung Hadrians geprägten Reiseerinnerungsmünzen, die u.a. an seinen *adventus* in den von ihm besuchten Provinzen und die mit diesem *adventus* für die entsprechende Provinz und ihre Städte jeweils gegebene heilvolle und Wohlfahrt garantierende kaiserliche *praesentia* erinnern, vgl. Witulski, Kaiserkult, 156ff.

[312] Innerhalb derer besuchte er u.a. die Städte Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyateira, Laodikaia und möglicherweise auch Sardeis. Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 153ff.

[313] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 90ff passim.

[314] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 109ff.

[315] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 116ff.

[316] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 130ff.

keitspraxis beeinflußt und unter ihren Gliedern die Frage nach ihrem Verhältnis zur kultisch-religiösen Verehrung des amtierenden Kaisers und ihrer möglichen Beteiligung daran neu aufgeworfen hat. In der pergamenischen und der thyateirischen Gemeinde gab es offensichtlich Christen, die, entweder weil es ihnen sozial oder ökonomisch opportun erschien, oder aber, weil sie Repressalien von staatlicher Seite fürchteten, durchaus bereit gewesen sind, sich an dieser intensiven kultisch-religiösen Verehrung Hadrians zu beteiligen. Sie besuchten etwa entsprechende Kultfeiern, beteiligten sich an von Hadrian initiierten Stiftungen oder aber sie befolgten die ca. 132 n.Chr. erlassene Anordnung, stellten dementsprechend dem Ἁδριανὸς Ὀλύμπιος geweihte Altäre in ihren Häusern auf und nahmen an den auf diesen Altären zu vollziehenden Opferzeremonien teil.

Zumindest in Thyateira wurde dies dann mit dem Hinweis auf die Nichtigkeit und die Machtlosigkeit der Gestalt des σατανᾶς, d.h. des Ζεύς, der obersten Gottheit des griechisch/hellenistisch-römischen Pantheon, explizit theologisch gerechtfertigt: Nach Apk 2,24 nahmen die dort ansässige Prophetin Ἰεζάβελ und ihre Anhänger für sich in Anspruch, die βαθέα τοῦ σατανᾶ erkannt zu haben.[317] Diese Aussage läßt sich auf dem Hintergrund der Identifikation der Gestalt des σατανᾶς mit der höchsten griechischen Gottheit Ζεύς[318] gut in die Entwicklung der kultisch-religiösen Verehrung Hadrians insbesondere nach 132 n.Chr. einordnen. Denn in den Inschriften auf den ihm geweihten privaten Altären ist dieser römische Herrscher in der gesamten römischen Provinz *Asia* als dem geographischen Bezugsrahmen der Apk mit der Gottheit Ζεὺς Ὀλύμπιος entweder assimiliert oder aber darüber hinaus durchaus auch explizit identifiziert worden.[319] Wenn nun die thyateirischen Irrlehrer, wie sie meinten, die βαθέα τοῦ σατανᾶ erkannt hatten und um die letztendliche Macht- und Bedeutungslosigkeit des Gottes Ζεύς wußten, dann konnte sie auch ihre Beteiligung an der kultisch-religiösen Verehrung des mit dieser Gottheit assimilierten oder identifizierten amtierenden römischen Herrschers in ihrer Identität als Christen nicht gefährden.[320]

Für die Stadt Thyateira, die nachweislich zu der auf die religiös-kultische Verehrung des amtierenden Kaisers Hadrian ausgerichteten τοῦ Πανελληνίου κοινωνία[321] gehörte, lassen sich zwei Inschriften solcher Privataltäre nachweisen, in denen der

[317] Vgl. hierzu oben 284ff.

[318] Vgl. hierzu oben 253ff.

[319] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 130ff.

[320] Zur Datierung der Weihe des mit dem θρόνος τοῦ σατανᾶ Apk 2,13 verknüpften Heiligtums des Ζεὺς Φίλιος und des Kaisers Traian vgl. oben 275f. Die dort vorgelegten Erwägungen vermögen die Datierung der neutestamentlichen Apk in die Zeit zwischen 132 und 135 n.Chr. (vgl. hierzu oben 138) in erheblichem Maße zu stützen.

[321] Vgl. hierzu oben 290, A. 315.

amtierende *princeps* Hadrian unmittelbar mit dem Ζεὺς ᾿Ολύμπιος identifiziert wird.[322] Hierbei handelt es sich um die Inschriften TAM V 908f.[323]

2.3.2 Zur zeitgeschichtlichen Interpretation der fünf übrigen Sendschreiben

Die Ausführungen in den übrigen fünf Sendschreiben Apk 2f lassen sich auf dem Hintergrund der oben geschilderten politischen und kultisch-religiösen Entwicklungen im Zeitraum von 123/124 bis 132/133–135 n.Chr. ebenfalls zwanglos erklären: (a) Den Gemeinden von Smyrna (Apk 2,8–11) und Philadelphia (Apk 3,7–13) stellt das durch den Apokalyptiker redende ἀρνίον Christus ein gutes Zeugnis aus und bescheinigt ihnen, in äußeren Bedrängnissen Glaubenstreue bewiesen (Apk 2,9)[324] bzw. das Wort des ἀρνίον bewahrt und den Namen Christi eben nicht verleugnet zu haben (Apk 3,8.10a). Offensichtlich sind in beiden Städten die Christen insbesondere durch Verleumdungen und Denunziationen von seiten der Juden bedrängt und bekämpft worden,[325] die dementsprechend vom ἀρνίον Christus jeweils als συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ (Apk 2,9; 3,9) bezeichnet werden. Diese Bezeichnung läßt sich insbesondere auf dem Hintergrund der 132 n.Chr. erlassenen Anordnung der provinzweiten Aufstellung von privaten Altären für den amtierenden Regenten Hadrian, der dabei als ῾Αδριανὸς ᾿Ολύμπιος mit der Gottheit Ζεύς ᾿Ολύμπιος assimiliert bzw. identifiziert worden ist,[326] gut erklären.[327] Durchaus denkbar ist, daß Teile der jüdischen Bevölkerung Smyrnas, die sich der kultisch-religiösen Kaiserverehrung – und sei es nur aus politischen bzw. gesellschaftlichen Gründen – grundsätzlich möglicherweise durchaus aufgeschlossen zeigten und u.U. diese Anweisung auch befolgt haben, diejenigen Christen bei den entsprechenden staatlichen Behörden denunzierten, die sich weigerten, sich an dieser Form der kultisch-religiösen Verehrung Hadrians zu beteiligen. Das führte dann zu entsprechenden Repressalien gegen die christlichen Einwohner Smyrnas und Philadelphias. Angesichts ihrer augenscheinlichen oder aber auch tatsächlichen Unterstützung der kultisch-religiösen Verehrung des mit der Gottheit Ζεὺς ᾿Ολύμπιος assimilierten bzw. identifizierten Kaisers Hadri-

---

[322] Auf diese beiden Inschriften trifft das von Benjamin, Altars, 59 geäußerte Dictum: „Sometimes Hadrian is Zeus Olympios“ ganz unzweifelhaft zu.

[323] Zu diesem Text vgl. unten 363.

[324] Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 106: „Anerkennung und Trost für die von außen bedrängte Gemeinde beherrschen das ganze Schreiben. [...] Johannes betont die äußere Armut, aber auch den geistlichen Reichtum der Gemeinde“.

[325] Vgl. zu Apk 2,9 U.B. Müller, Apk, 106: „Besonderer Anlaß der Bedrängnis ist die Verleumdung seitens der Juden, die die Christen in der Stadt in Mißkredit gebracht haben“, und zu Apk 3,9 130: „Die Verfolgungen, die die Gemeinde zum Bekenntnis zu Christus nötigten, gingen von den Juden der Stadt aus“.

[326] Und unter der Voraussetzung der Identifikation der Figur des σατανᾶς mit dem Gott Ζεύς, der obersten Gottheit des griechisch/hellenistisch-römischen Pantheon; vgl. hierzu oben 253ff.

[327] Zur kultisch-religiösen Verehrung Hadrians in Smyrna vgl. Witulski, Kaiserkult, 90ff.

an, die in dieser Denunziationstätigkeit zum Ausdruck kommen mußte, ist es dann nur folgerichtig, daß die jüdischen Denunzianten von dem durch den Apokalyptiker redenden Christus eben als συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ bezeichnet worden sind.

Durchaus mit Grund zu vermuten ist, daß sich etwa die in Smyrna ansässigen Juden an der kultisch-religiösen Verehrung Hadrians beteiligt und u.U. auch den ihm geweihten Altar in ihren privaten Häusern aufgestellt haben, ohne ihm irgendeine kultische bzw. religiöse Bedeutung beizumessen. Dies läßt sich aus der Inschrift ISmyrn 697, einer Liste von offensichtlich anläßlich der Verleihung der zweiten Nekorie 123/124 n.Chr. geleisteten Stiftungen zugunsten der πόλις Smyrna,[328] erschließen. In ISmyrn 697, Z. 30 wird bestätigt, daß οἵ ποτε 'Ιουδαῖοι, offensichtlich ehemals in Palästina lebende, nun aber in Smyrna ansässige[329] Juden, möglicherweise für die Ausgestaltung eines Palmenhains,[330] 10000 Denare zur Verfügung stellten. Diese Information über die jüdische Beteiligung an Stiftungen im Rahmen der Verleihung der zweiten Neokorie an die Stadt Smyrna zeigt, daß es in Smyrna jüdische Kreise gab, die – ganz im Unterschied zu der vom Apokalyptiker geforderten Haltung – durchaus bereit gewesen sind, sich, wenn auch nicht in deren zentralem Bereich, an der kultisch-religiösen Verehrung des amtierenden Kaisers Hadrian zu beteiligen. Von einer solchen Bereitschaft bis hin zur Befolgung der Anweisung zur Aufstellung von privaten, dem Kaiser Hadrian geweihten Altären acht bzw. neun Jahre später ist dann nur noch ein kleiner Schritt.

Auch die insbesondere den smyrnäischen und den philadelphischen Christen für die (unmittelbare) Zukunft angekündigten Leiden (Apk 2,10; 3,10?)[331] lassen sich gut in den Kontext der 132 n.Chr. erlassenen Anordnung der provinzweiten Aufstellung von dem amtierenden Kaiser Hadrian als 'Αδριανὸς 'Ολύμπιος geweihten Altären in Privathäusern einfügen. Es liegt auf der Hand, daß der Apokalyptiker angesichts dieser staatlichen Anordnung für die Christen gerade dieser beiden Gemeinden v.a. auf dem

[328] Zu dieser Inschrift und zu der zweiten, von Hadrian der Stadt Smyrna verliehenen Neokorie vgl. ausführlich Witulski, Kaiserkult, 90ff.

[329] Zu dieser Deutung vgl. Kraabel, The Roman Diaspora, 455: „These three words are often used as an example of the public repudiation of their ancestral religion by some Anatolian Jews. [...] This is surely an odd way to record one's apostasy! These are more likely to be ‚people formerly of Judaea,' perhaps immigrants from Palestine, now doing their civic duty as residents of Smyrna". Verallgemeinernd interpretiert Giesen, Apk, 107: „Mit ‚ehemalige Juden' ist wohl die gesamte jüd.[ische] Bevölkerung in Smyrna gemeint".

[330] Dies legt die Tatsache, daß einerseits in ISmyrn 697, Z. 28–30, unmittelbar vor der Nennung der ποτε 'Ιουδαῖοι, davon berichtet wird, daß eine gewisse Claudia Aurelia für den smyrnäischen φοινεικῶν 52 Säulen mit Basen und Kapitellen zugesagt hat, und daß andererseits in ISmyrn 697, Z. 31f, unmittelbar im Anschluß an die Nennung der ποτε 'Ιουδαῖοι, ein Μητρόδωρος Νεικάνορος erwähnt wird, der für den Palmenhain 7500 Denare zur Verfügung stellte, nahe. Der Asiarch Chersiphron stiftete die Gärten für den Palmenhain (ISmyrn 697, Z. 7f), der Prytanis Smaragdos ließ in ihm einen Tempel der Tyche errichten (ISmyrn 697, Z. 14–16), Λούκιος Πομπήϊος spendete zu seiner Ausgestaltung 50000 Denare (ISmyrn 697, Z. 9f).

[331] Vgl. hierzu oben 70.

Hintergrund ihrer bisher bewiesenen Glaubenstreue und Standhaftigkeit (Apk 2,9; 3,8) in baldiger Zukunft beinahe notwendig neue Repressalien und Leiden erwartet.

(b) Das durch den Apokalyptiker redende ἀρνίον Christus bescheinigt den Christen in Ephesus, daß sie die ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν, d.h. das φαγεῖν εἰδωλόθυτα und das πορνεῦσαι, hassen und der von den ψευδαπόστολοι (Apk 2,2) verkündigten Freiheit zur Teilnahme an paganen Kulthandlungen[332] nicht nachgaben,[333] sich an diesen also weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart beteiligt haben.[334] Diese Auskunft läßt darauf schließen, daß die Glieder der ephesischen Gemeinde durch die Apk 2,2 genannten ψευδαπόστολοι zumindest mit der Frage der Beteiligung an einer solchen Verehrung konfrontiert worden sind. Auch dies läßt sich auf dem Hintergrund der politischen und der kultisch-religiösen Entwicklungen der Jahre 123/124 bis 132/133 n.Chr., insbesondere auf dem Hintergrund der 132 n.Chr. erlassenen Verordnung zur Aufstellung dem Ἁδριανὸς Ὀλύμπιος geweihter Altäre in privaten Häusern gut erklären. Dazu paßt, daß die ephesischen Christen Apk 2,3 zufolge ὑπομονή bewiesen und um des Namens des Christus willen „ausgehalten" haben, was darauf hindeutet, daß sie offensichtlich zumindest von privater, wenn nicht darüber hinaus auch von staatlicher Seite Repressalien zu ertragen

---

[332] Vgl. hierzu oben 278.

[333] Zur Identität der Apk 2,2 erwähnten ψευδαπόστολοι mit den Nikolaiten, auf die Apk 2,6 Bezug genommen wird, vgl. Bousset, Apk, 205f: „Nachdrücklich wird noch einmal von den ἔργα der Gemeinde, die V. 2–3 Anerkennung gefunden haben, die Verwerfung der Nicolaiten erwähnt. Die Nicolaiten sind also identisch mit den dort erwähnten ψευδαπόστολοι. Ferner sind sie aller Wahrscheinlichkeit nach dieselben, wie die Bileamiten [Apk] 2,14 und die Anhänger des Weibes Isebel [Apk 2,20–23]". In ähnlicher Weise auch U.B. Müller, Apk, 102: „Wahrscheinlich gehören sie [d.h. die Apk 2,2 genannten ψευδαπόστολοι] zu den in Vers 6 erwähnten Nikolaiten. Denn der Abwehr der Apostel (Vers 2) korrespondiert die bleibende Ablehnung (‚Haß') jener Irrlehrer (Vers 6). Dabei stehen die ‚Werke' der Gemeinde (Vers 2) in betontem Gegensatz zu den ‚Werken' der Nikolaiten. Gegen die Identifikation der Gruppe der Nikolaiten mit den Wanderaposteln von Vers 2 spricht nicht, daß Vers 2 von einer vergangenen Abweichung der Gegner handelt, während Vers 6 den gegenwärtig andauernden Haß (Präsens) gegen die Irrlehrer betont. Der Unterschied im Tempus zeigt nur an, daß nach der Zurückweisung der Wanderapostel diese nicht mehr in der Gemeinde wirken, aber als noch gegenwärtige Gefahr (im Blick auf Pergamon und Thyatira) von der ephesinischen Gemeinde gehaßt werden". Anders Aune, Apk I, 143, der gerade mit diesem Argument die Identität der ψευδαπόστολοι Apk 2,2 mit den Nikolaiten Apk 2,6 bestreiten möchte: „However, the verbs in [Apk 2,] v 2 are in the aorist tense [...] indicating that the episode involving the testing and unmasking of the false apostles was an event of the *past* [...] while the verbs in [Apk 2,] v 6 describing the Nicolaitans are in the *present* tense, indicating that they are a continuing threat. For this reason it is doubtful that the ‚so-called apostles' of 2:2 are identical with the Nicolaitans of 2:6".

[334] Vgl. in diesem Zusammenhang durchaus instruktiv die Ausführungen von Giesen, Apk, 104: „Es fällt auf, daß der V[er]f[asser] die Gemeinde nicht deshalb lobt, weil sie die Irrlehrer haßt, sondern deren Werke. Ihr Haß äußert sich vor allem darin, daß sie deren Verhaltensweisen nicht folgt".

hatten.[335] Dies ist auf dem Hintergrund ihrer expliziten Verweigerung der Beteiligung an Veranstaltungen innerhalb der kultisch-religiösen Verehrung Hadrians, insbesondere auch ihrer Verweigerung der Befolgung der o.g. Verordnung, ebenfalls gut denkbar.

Bemerkenswert ist, daß sowohl die Apk 2,2 erwähnten ἀπόστολοι als aber auch das Apk 13,11–17 beschriebene zweite θηρίον mit dem Adjektiv ψευδής charakterisiert werden.[336] Wenn davon auszugehen ist, daß diese Parallelität in den Bezeichnungen bewußt erfolgt ist,[337] wird die Annahme nicht unwahrscheinlich, daß die Verkündigung des zweiten θηρίον und die der ψευδαπόστολοι zumindest in den Augen des durch den Apokalyptiker redenden ἀρνίον Christus letztlich in die gleiche Richtung zielten. Beide beziehen sich jeweils auf die möglichst weitgehend zu leistende kultisch-religiöse Verehrung des ersten θηρίον, wobei allerdings der Impetus jeweils ein anderer gewesen ist: Das zweite θηρίον, der ψευδοπροφήτης, propagierte die kultisch-religiöse Verehrung des ersten θηρίον, des zur Zeit der Abfassung der Apk aktuell amtierenden römischen Kaisers,[338] hier Hadrian, aufgrund der diesem zugebilligten soteriologischen Relevanz. Die ψευδαπόστολοι bemühten sich um die theologische Rechtfertigung der Beteiligung an dessen kultisch-religiöser Verehrung, möglicherweise, um den Christen in der Provinz *Asia* Repressalien von privater oder staatlicher Seite zu ersparen. Für den Apokalyptiker bzw. für das ἀρνίον Christus hingegen verschwimmt dieser Unterschied. Sie ordnen die ψευδαπόστολοι in die Gefolgschaft des ersten und des zweiten θηρίον ein und verheißen ihnen ihren letztendlichen Untergang, der sich darin äußert, daß sie die καινὴ κτίσις und das Reich Gottes am Ende der Zeit verfehlen werden.[339]

(c) Die christliche Gemeinde von Sardeis wird von dem durch den Apokalyptiker redenden ἀρνίον Christus, obgleich sie nach außen hin einen sehr lebendigen Eindruck vermittelt, für geistlich tot erklärt (Apk 3,1). Diese ernüchternde Feststellung ergibt sich nicht zuletzt aus der Apk 3,4 beschriebenen Tatsache, daß es in der Gemeinde nur wenige Christen gibt, die ihre Kleider nicht befleckt haben, d.h., die u.a. ihre Glaubenstreue bewährt und den Einflüssen der heidnischen Umwelt nicht nachgegeben haben,[340]

---

335 Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 101: „Im übrigen nimmt [Apk 2,] Vers 3 das Stichwort ‚Standhaftigkeit‘ betont auf und erläutert, was diese konkret bedeutet: das Durchhalten in Verfolgung und Leiden“. Ähnlich auch Roloff, Apk, 49: „[...] während mit ‚Ausharren‘ die standhafte Bewährung in den über die Glaubenden verhängten Leiden und Konflikten der gegenwärtigen Weltzeit bezeichnet wird. [...] Neben diese innere Bedrohung traten, wie V. 3 anzudeuten scheint, auch äußere Bedrohungen durch Juden und Heiden, denen gegenüber die Gemeinde sich ebenfalls als standfest erwiesen hat“.

336 Zur Bezeichnung des zweiten θηρίον als ψευδοπροφήτης vgl. oben 163f.229f. u.ö.

337 Vgl. hierzu Giesen, Apk, 98: „Als *Lügner* entlarvt, werden sie [d.h. die ψευδαπόστολοι] auf die Seite des Lügenpropheten gestellt, wie das Tier vom Land, das Sinnbild der Propagandamaschinerie für den Kaiserkult, in [Apk] 16,13; 19,20 und 20,10 heißt“.

338 Vgl. hierzu oben 120ff.

339 Vgl. hierzu oben 278.

340 Vgl. hierzu Giesen, Apk, 128: „Der Seher bezieht dieses Bild [d.h. das Bild von den befleckten Kleidern] nicht nur auf jene, die sich sexueller Ausschweifungen enthalten haben [...] Es

während die weitaus überwiegende Mehrzahl der Gemeindeglieder offensichtlich genau gegenteilig gehandelt hat. Gut denkbar ist, daß hier die mit dem Jahr 123/124 einsetzenden politischen und religiös-kultischen Entwicklungen in der römischen Provinz *Asia* im Hintergrund stehen. Insbesondere ist dabei etwa auf die (eindeutig belegbare) Mitgliedschaft der Stadt Sardeis in der 132 n.Chr. gegründeten und auf die religiös-kultische Verehrung des amtierenden Kaisers Hadrian ausgerichtete τοῦ Πανελληνίου κοινωνία[341] und die annähernd zeitgleich verordnete Aufstellung von ihm als dem Ἁδριανὸς Ὀλύμπιος geweihten Altären in Privathäusern zu verweisen.

(d) Die Charakterisierung der Gemeinde und ihrer Glieder als χλιαρός[342] Apk 3,15f legt die Vermutung nahe, daß die Teilnahme an paganen Kulthandlungen auch in der christlichen Gemeinde von Laodikaia virulent gewesen ist. Offensichtlich ist in dieser Gemeinde, die sich selbst für eine sowohl materiell als auch geistlich reiche ἐκκλησία hält (Apk 3,17),[343] die

---

macht vielmehr wie das Bild vom Wachsamsein eine Aussage über ihre Glaubensbewährung angesichts der Einflüsse aus der heidnischen Umwelt". Noch deutlicher Beale, Apk, 276, der insbesondere darauf hinweist, daß den Verben μολύνειν und πορνεύειν in der Apk der gleiche metaphorische Bedeutungsgehalt zukommt: „That a context of idolatry is in mind is apparent from the use of μολύνω [...] which is used elsewhere of the threat of being ‚stained' with the pollution of idolatry: cf. [Apk] 14:4 with 14:6–9, where ‚those not stained with women' is a metaphor of abstinence from sexual immorality, which most likely refers to believers' separation from idolatrous involvement [...] ‚Fornicate' (πορνεύω) is used in a similar metaphorical manner in [Apk] 2:14, 20–21 [...] As already mentioned in regard to the letters to Pergamum and Thyatira, these Christians were probably succumbing to the temptation not only of maintaining a low profile as Christians in such contexts, but also of paying token acknowledgement to the pagan gods (whether to Caesar or the patron gods of the guilds). As also in the other churches, the motive for this was probably fear of persecution, especially economic ostracism".

341 Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 129f.

342 Nach Hemer, Letters, 186–191 spielt das durch den Apokalyptiker redende ἀρνίον Christus mit den Begriffen ψυχρός, ζεστός und χλιαρός auf die Wasserversorgung von Laodikaia, auf die bei Hierapolis gelegenen Thermalquellen und auf die bei Kolossai vorfindlichen kalten Quellen an. Vgl. hierzu bereits Rudwick/Green, Lukewarmness, 176–178: „We conclude that ‚hot'[,] ‚cold' and ‚lukewarm' are to be understood as allusions to the local circumstances of Laodicea. The force of the imagery derives from the function and utility of hot, cold and lukewarm water. Hot water heals, cold water refreshes, but lukewarm water is useless for either purpose, and can serve only as an emetic" (178). Anders hier Koester, Message to Laodicea, 409–416.

343 Vgl. hierzu Müller, Apk, 136: „Johannes läßt die Gemeinde durch einen Einwurf zu Wort kommen [...] um diesen alsbald zu entkräften ([Apk 3,] Vers 17). Wenn dabei von Reichtum die Rede ist, so ist dies doppelsinnig gemeint. Reichtum bedeutet im eigenen Verständnis der Christen Laodizeas sicher auch geistlichen Reichtum. [...] Wenn nun Johannes den Zustand der Gemeinde gerade mit diesem Begriff so bestimmt, dann dürfte dies seinen Grund in der wirtschaftlichen Lage haben. Er sieht wohl einen Zusammenhang zwischen der falschen religiösen Sicherheit und der wirtschaftlichen Situation". Ähnlich Giesen, Apk, 141: „Dabei dürfte gleichzeitig auch ein Zusammenhang zwischen wirtschaftlichem Wohlergehen und religiöser Selbstgewißheit im Blick sein. Diese überhebliche Selbstgewißheit prangert Christus an: Die Gemeinde betrügt sich selbst". Zum historischen Hintergrund vgl. Hemer, Letters, 195: „I conclude that there is good reason for

Beteiligung an solchen Kultfeiern ergänzend zu der Verehrung des wahren Gottes und seines ἀρνίον Christus in solchem Maße gang und gäbe, daß in den Augen des letzteren ihre eigentliche christliche Identität nicht mehr erkennbar ist.[344] Die Annahme, daß dies eine Folge der politischen und kultisch-religiösen Entwicklungen in der römischen Provinz *Asia*, insbesondere aber auch des 129 n.Chr. erfolgten Besuchs Hadrians in Laodikaia[345] und der Anordnung zur Errichtung von privaten, dem 'Αδριανὸς 'Ολύμπιος geweihten Altären aus dem Jahr 132 n.Chr. gewesen ist, bietet dafür eine sehr plausible Erklärung.

Die in der Forschung vielfach vertretene These, daß das durch den Apokalyptiker redende ἀρνίον Christus in den Senschreiben im wesentlichen gegen solche Christen Front macht, die sich an der kultisch-religiösen Verehrung heidnischer Gottheiten überhaupt beteiligten und etwa an Kultmahlzeiten teilnahmen, weil sie ihre Stellung in den entsprechenden Handwerksvereinen und Gilden, in denen sie organisiert gewesen sind und die die heidnisch-religiöse Frömmigkeit und Gottesverehrung pflegten, nicht gefährden wollten,[346] läßt sich am Text der Sendschreiben nicht verifizieren.

---

seeing Rev. 3.17 against the background of the boasted af[f]luence of Laodicea, notoriously exemplified in her refusal of Roman aid and her carrying through a great programme of reconstruction in a spirit of proud independence and ostentatious individual benefaction". Zu literarischen Parallelen zu Apk 3,17 vgl. Aune, Apk I, 258f.

344 Vgl. hierzu Giesen, Apk, 140, der mit Blick auf Apk 3,14 feststellt: „Das Christsein fordert also ein ganzes Ja zu Christus als Antwort auf das Ja und Amen, das Christus zu den Christen spricht (V. 14). Worin das kritisierte Verhalten der Gemeinde konkret besteht, wird nicht ausdrücklich gesagt. Wahrscheinlich meint der V[er]f[asser] – wie in den zuvor angesprochenen Gemeinden – die Kompromißbereitschaft gegenüber den heidnischen Kulten, vor allem gegenüber dem Kaiserkult. Das muß er nun nicht mehr konkretisieren, denn die Adressaten sind mit dem Inhalt der vorausgehenden Schreiben und mit ihrer eigenen Situation vertraut. Daraus, daß Laodizea als einzige Gemeinde keinerlei Lob erfährt, sondern nur getadelt wird, ist zu schließen, daß sie Christliches und Heidnisches mehr als jede andere Gemeinde vermischt. Das Verhalten der Gemeinde wird folglich lau genannt, weil sie sich weithin dem heidnischen Lebensstil anpaßt [...] Das kommt aus der Sicht des Sehers der Aufkündigung der Gemeinschaft mit Christus gleich [...] Ihr Verhalten entspricht dem der Nikolaiten [!]". Ähnlich auch Beale, Apk, 303, ebenfalls im Blick auf Apk 3,14: „With the image of Jesus as the ‚faithful witness' in mind, the Laodicean Christians are indicted for being generally *ineffective* in their faith. Their innocuous witness is the specific focus. It was ineffective either because it was nonexistent or because it was consistently compromised by their participation in idolatrous facets of the Laodicean culture (probably in the same kind of compromise envisioned in the letters to Pergamon and Thyatira [...])".

345 Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 153ff.

346 Vgl. hierzu im Blick auf die in Thyateira wirksame Prophetin Isebel und ihre Anhänger und auch auf die pergamenische Gemeinde U.B. Müller, Apk, 118: „Dabei kommt ihre [d.h. der Isebel] Position einem Bedürfnis der Christen Thyatiras entgegen (ähnlich in Pergamon). Sie vermochte es, ein ethisches Verhalten christlich zu rechtfertigen, das im Einklang blieb mit den Sitten der heidnischen Gesellschaft der Stadt. Wollte man weiterhin in den Handwerksvereinen bleiben und an ihrem geselligen Leben teilnehmen wie bisher, so war der Genuß von Götzenopferfleisch geradezu unumgänglich. Denn zu den damals üblichen Vereinsfesten gehörten gemeinsame Mahlzeiten, zu denen man jenes Fleisch gereicht hat. Vor allem aber standen solche Feste unter religiösem Vorzeichen. Die Vereinsmitglieder kamen unter dem Patronat einer Gottheit zusammen, und die Feste enthielten heidnisch-religiöse Zeremonien, die allerdings mehr den formalen

Das durch den Apokalyptiker redende ἀρνίον Christus hebt in seinen an die einzelnen Gemeinden gerichteten Ausführungen ohne jegliche soziale bzw. gesellschaftliche Differenzierung vielmehr auf die Gesamtheit der Christen einer Gemeinde ab. Darüber hinaus begegnen die entsprechenden Termini *collegium* bzw. ἑταιρεία, ἑταιρικόν oder κολλήγιον,[347] oder auch συνεργασία,[348] συμβίωσις[349] oder φίλοι,[350] die einen solchen Bezug suggerieren könnten, in Apk 2f nicht.

Fazit: Die aus den Apk 2f vorliegenden Senschreiben an christliche Gemeinden in sieben Städten der römischen Provinz *Asia* ableitbaren Informationen über Konflikte und Probleme innerhalb der Gemeinden bzw. zwischen dem Apokalyptiker und den Gemeinden lassen sich sämtlich zwanglos auf dem Hintergrund der politischen und religiös-kultischen Entwicklungen während der Regierungszeit des römischen Kaisers Hadrian, hier insbesondere der Zeit zwischen 123/124 und 132/133 n.Chr., verstehen. Die Erwähnung des mit dem Tempel des Ζεὺς Φίλιος und des *princeps* Traian zu verbindenden θρόνος τοῦ σατανᾶ Apk 2,13 zwingt v.a. aufgrund der die Fertigstellung jenes implizierenden Formulierung ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ dazu, im Hinblick auf die Frage nach dem Datum der Abfassung der Apk das Jahr 129 n.Chr. als *terminus post quem* anzunehmen.[351]

Rahmen abgaben, als daß sie Ausdruck lebendiger Frömmigkeit waren. Sich abseits von diesen Klubs zu halten brandmarkte den Betreffenden als Außenseiter, als Feind der bestehenden Gesellschaft". Ähnlich auch Ramsay, Letters, 246–248 und Klauck, Sendschreiben, 181, der im Rahmen seiner Unterscheidung von „hartem" und „weichem" Kaiserkult formuliert: „Als viel gefährlicher betrachtet der Apokalyptiker den ‚weichen' Kaiserkult, wenn jemand z.B. in einer Festmenge lediglich mitlief oder an einem geselligen Vereinsmahl mit religiösen Obertönen teilnahm, weil er sich dem aus beruflichen Rücksichten nicht gut verschließen zu können glaubte und die Bekenntnisfrage davon überhaupt nicht tangiert sah".

[347] Vgl. hierzu Mason, Greek Terms, 180.

[348] Vgl. hierzu etwa ISmyrn 715.718

[349] Vgl. hierzu etwa ISmyrn 714.

[350] Vgl. hierzu etwa ISmyrn 720.

[351] Vgl. hierzu oben 278.

3. Apk 21,1–8

3.1 Exegetische Grundlagen

Mit Apk 21,1–8 beginnt der letzte und entscheidende Teil der Apk, der Zielpunkt, auf den die gesamte Darstellung des Buches zuläuft.[1] In dem gesamten Abschnitt Apk 21,1–22,5 entfaltet der Apokalyptiker „die Verheißung des Lebens in der neuen Welt".[2] Mit Apk 21,1 gehört die alte, bestehende Welt mitsamt den in ihr herrschenden Mächten und Strukturen der abgeschlossenen Vergangenheit an, der οὐρανὸς καινός und die γῆ καινή treten an ihre Stelle.[3]

Unabhängig von der Frage nach der literarischen Einheitlichkeit des Abschnitts Apk 21,1–22,5[4] gehören „Apk 21,1–8 und Apk 21,9–22,5 [...] [thematisch und inhaltlich] sehr eng zusammen".[5] H. Giesen sieht in Apk 21,1–8 eine komprimierte Darstellung des Topos der καινὴ κτίσις, der in Apk 21,9–22,5 dann im Blick auf das neue Jerusalem entfaltet werde.[6] Nach U.B. Müller beschreibt der Apokalyptiker in Apk 21,1–8

[1] Vgl. hierzu Bousset, Apk, 446: „Achten wir auch auf die Tonart und die Haltung des Stückes. Die Begeisterung des Apok.[alyptikers] ist auf das Höchste gestiegen. Staunend und verzückten Blickes betrachtet er die neue Welt".

[2] U.B. Müller, Apk, 349.

[3] Vgl. zur Bedeutung des Adjektivs καινός in Apk 21,1 U.B. Müller, Apk, 349: „Dabei meint Vers 1 keine Erneuerung oder Verwandlung der bestehenden Welt, sondern eine totale Neuschöpfung. Darauf weist der Begründungssatz Vers 1b – besonders die Bemerkung, daß das Meer nicht mehr ist. Gerade das Meer symbolisiert die alte Welt, so daß es als Behausung widergöttlicher Mächte verschwinden muß". So auch Giesen, Apk, 451f und Aune, Apk III, 1117. Weniger radikal und lediglich an eine Transformation der bestehenden Welt denkend etwa Beale, Apk, 1040: „Indeed, καινός (‚new'), as we have seen, refers predominantly to a change in quality or essence rather than something new that has never previously been in existence". Giesen, Apk, 452 geht in diesem Zusammenhang von einem metaphorischen, auf die Darstellung der unmittelbaren Gemeinschaft der Christen mit Gott zielenden Verständnis von Apk 21,1a aus: „Es wäre dennoch verfehlt, die Aussage über einen neuen Himmel und eine neue Erde verobjektivierend zu verstehen. Dagegen spricht schon die positive Schöpfungstheologie, die der Seher in Kap. 1–20 entwirft [...] Die Neuschöpfung ist vielmehr eine Heilsmetapher, die der Gerichtsmetapher vom Weltuntergang [...] gegenübersteht [...] Ihr Inhalt ist die unmittelbare Gottesgemeinschaft". Im Blick auf die Äußerung ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι vermutet Aune, Apk III, 1119: „Though the destruction of the sea is mentioned in Rev 21:1, it is noteworthy that the sea is not mentioned in connection with the new heaven and the new earth. This may be because the sea was a negative symbol for chaos and even for the abyss (cf. Rev 13:1 with 11:7)".

[4] Vgl. hierzu Bergmeier, Erzhure, 3899ff.

[5] Giesen, Apk, 451. Zu der thematischen und inhaltlichen Kohärenz dieser beiden Textblöcke vgl. auch Söllner, Jerusalem, 188f.

[6] Vgl. hierzu Apk, 451: „[Apk] 21,1–8 und 21,9–22,5 gehören sehr eng zusammen. Das in 21,1–8 theologisch komprimiert eingeführte Thema der Neuschöpfung wird in 21,9–22,5 in der Beschreibung des himmlischen Jerusalem breit ausgeführt. 21,1–22,5 bildet also eine literarische Einheit und ist voll von thematischen Querverbindungen zu den vorausgehenden Abschnitten der

jedoch zunächst die Konsequenzen der endzeitlichen Vollendung für die christliche Gemeinde in ihrer Gesamtheit, um dann in Apk 21,9–22,5 die Erscheinung des neuen Jerusalem darzustellen.[7] Angesichts der deutlichen Ausrichtung von Apk 21,1–8 auf die Folgen der καινὴ κτίσις für die christliche Gemeinde, die in Apk 21,9ff kaum mehr wahrnehmbar ist, scheint die von Müller dargestellte Bestimmung des Verhältnisses zwischen Apk 21,1–8 und Apk 21,9–22,5 die angemessenste zu sein.

Demgegenüber bildet nach D.E. Aune Apk 21,1–8 mit den vorangehenden Abschnitten Apk 19,11–21 und 20,1–15 eine thematische Einheit,[8] die Aune mit dem Titel: „The final defeat of God's remaining foes"[9] überschreibt. Gegen Aunes Sicht spricht, daß die Formulierung Apk 21,1a einen Neuansatz markiert und der gesamte Vers Apk 21,1 einen neuen Abschnitt des Weltgeschehens einläutet, der sich von dem vorausgehenden Zeitabschnitt und den ihn prägenden Elementen und Strukturen offensichtlich grundlegend unterscheidet. Daher ist der Vorschlag, die Darstellung Apk 21,1–8 unter die Überschrift „The final defeat of God's remaining foes" zu subsumieren, nicht wahrscheinlich zu machen.

Im Anschluß an die Erschaffung des οὐρανὸς καινός und der γῆ καινή sieht der Apokalyptiker die heilige Stadt, das neue Jerusalem, aus dem Himmel von Gott[10] herabkommen (Apk 21,2).[11] Die äußere Erscheinung dieses neuen Jerusalem beschreibt er in der mit der komparativen Konjunktion ὡς[12] an das Vorangehende angefügten Charakterisierung νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς.[13]

Offb. Sie läßt sich also keineswegs als (späterer) Anhang verstehen [...] sondern ist der krönende Abschluß des Buches". Ähnlich auch Beale, Apk, 1039: „[Apk] 21:9–22:5 is the last and seventh major segment of the book. It primarily recapitulates 21:1–8, and 21:1–8 anticipates it". Etwas anders Roloff, Apk, 197, der feststellt: „Als sinnvoll und gezielt erweist sich vor allem die Aufteilung in zwei Visionen: Die erste ([Apk] 21,1–8) gibt zunächst einen allgemeinen Überblick über das Geschehen der Neuschöpfung, während die zweite ([Apk] 21,9–22,5) daraus gleichsam in Großaufnahme den entscheidenden Aspekt herausgreift: die vollendete Heilsgemeinde als das neue Jerusalem".

[7] Vgl. Apk, 349: „Der Abschnitt [Apk] 21,1–8 hat die Funktion, die eschatologische Vollendung in ihrer Bedeutung für die irdische Gemeinde zu bestimmen, während [Apk] 21,9–22,5 die Erscheinung des neuen Jerusalem näher beschreibt".

[8] Vgl. Apk III, 1113: „Rev 21:1–8 is the third and last subsection within 19:11–21:8, a section framed by two parallel angelic revelations in 17:1–19:10 and 21:9–22:9".

[9] Vgl. Apk III, 1040.

[10] Vgl. hierzu Bousset, Apk, 443: „Der Wechsel der Präposition ist beabsichtigt: ἐκ gibt den Ursprung, ἀπό den Urheber an. Der Apok.[alyptiker] erwartet also das himmlische Jerusalem erst nach dem tausendjährigen Reich, er rechnet dasselbe schlechthin zu der zukünftigen Welt". Gerade auch der letzte Satz Boussets widerspricht der oben dargestellten, von D.E. Aune vorgenommenen Zuordnung von Apk 21,1–8 in den übergeordneten Zusammenhang Apk 19,11–21, 8 (vgl. hierzu oben).

[11] Zu diesem Fortgang der Darstellung vgl. Giesen, Apk, 452: „Johannes liegt jedoch nichts an der Vorstellung der Neuschöpfung als solcher, sondern will mit ihr die Voraussetzung und den universalen Rahmen für das neue Jerusalem schaffen".

[12] Vgl. hierzu Blass/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 453, 383.

[13] Anders Söllner, Jerusalem, 194f, der unter Berufung auf Apk 21,9f Jerusalem, die πόλις ἁγία, mit der νύμφη κεκοσμηνένη identifizieren möchte, denn „zwischen dem Vergleich (ὡς) in

Im Rahmen der Frage nach der Interpretation der vom Himmel herabkommenden πόλις ἅγια, des neuen Jerusalem, führt D.E. Aune mit Verweis auf E. Schüssler Fiorenza drei Gründe an, die eine Identifikation dieser Stadt mit der endzeitlichen Gemeinde[14] unwahrscheinlich erscheinen lassen:[15] (a) In Apk 21,2 werde die πόλις ἁγία mit einer νύμφη verglichen, nicht mit ihr identifiziert.[16] (b) Nach Apk 21,7 würden die νικῶντες die πόλις ἁγία ererben, was bedeute, daß sie mit der Stadt nicht identifiziert werden dürfen.[17] (c) In Apk 21,24–26 beschreibe der Apokalyptiker die πόλις ἁγία als einen Platz, in welchem die ἅγιοι wohnen, was ihre Identifikation mit der Stadt wiederum ausschließt.[18] Deutlich gegen eine Identifizierung der πόλις ἁγία mit der endzeitlichen Gemeinde spricht ebenfalls die Tatsache, daß das neue Jerusalem als vom Himmel herabkommend gesehen wird, während die endzeitliche Gemeinde doch als auf Erden lebend vorzustellen ist. Darüber hinaus fehlt hier in Apk 21,2 im Unterschied zu Apk 19,7; 21,7 die attributive Ergänzung τοὺ ἀρνίου bzw. αὐτοῦ, die die νύμφη als νύμφη τοὺ ἀρνίου und somit als endzeitliche Gemeinde ausweist. Stattdessen wird in Apk 21,2 der der νύμφη angetraute Mann ohne jeglichen Bezug auf die christliche Gemeinde der Endzeit schlicht als ἀνὴρ ἀυτῆς bezeichnet. Das spricht in der Tat dafür, daß der Apokalyptiker hier die äußere Erscheinung der πόλις ἁγία in allgemeinem Sinne mit der Erscheinung einer Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat, vergleicht.

In Apk 21,3 wird im Rahmen einer Audition[19] die πόλις ἁγία, das neue Jerusalem, als die σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων charakterisiert, in welcher Gott selbst bei den Menschen wohnt.[20] In Apk 21,3b.4 schildert der

---

[Apk] 21,2 und der Identifizierung in 21,9 [besteht s.E.] kein eigentlicher Widerspruch, da Johannes häufiger beide Techniken parallel verwendet".

[14] Eine solche Identifikation vertreten etwa Holtz, Christologie, 191–195 und Beale, Apk, 1045 mit Bezug auf Apk 19,7f: „Rev. 19:7–8 has already alluded to the same Isaiah passage to make a similar point about God's intimacy with his redeemed people. It thus clarifies further that the bride is a metaphor for the saints".

[15] So auch Söllner, Jerusalem, 194: „Eine Deutung der Braut als Gemeinde [ist] unwahrscheinlich".

[16] Vgl. Apk III, 1122: „Rev 21:2 *compares* the city to a bride; the city cannot be that bride". Ähnlich auch U.B. Müller, Apk, 350: „Gleichnishaft wird die Schönheit des neuen Jerusalem genannt: ‚bereitet wie eine Braut, die geschmückt ist für ihren Mann' [...] Das erinnert an [Apk] 19,7f. und weist auf 21,9 voraus. Doch fehlt die ausdrückliche Bezeichnung als ‚Braut des Lammes', d.h. die verklärte Gemeinde. Das dürfte anzeigen, daß diese spezielle Identifikation das Ziel der Ausssage von Vers 2 nicht zureichend erfaßt, weil die neue Stadt mehr ist als ein Bild für die Heilsgemeinde".

[17] Vgl. Apk III, 1122: „Rev 21:7 mentions that the saints will inherit the city; they cannot be the city".

[18] Vgl. Apk III, 1122: „The city is described as a *place* where the saints dwell ([Apk 21:24–26)]".

[19] Zur Identität des hier Sprechenden vgl. Aune, Apk III, 1122: „Though the speaker is not explicitly identified, it is not necessarily God or Christ [...] since the voice refers to God in the third person".

[20] Vgl. hierzu Giesen, Apk, 454: „Die Stadt ist geprägt von der unmittelbaren Gemeinschaft der Menschen mit Gott [...] Das neue Jerusalem wird als die Wohnstätte Gottes unter den Menschen gedeutet". Ähnlich auch U.B. Müller, Apk, 350 mit Verweis auf Schüssler Fiorenza, Prie-

Apokalyptiker die aus der Anwesenheit Gottes und dem Leben in unmittelbarer Gemeinschaft mit ihm für die Menschen sich ergebenden außerordentlich positiven Konsequenzen sehr plastisch:[21] Tod,[22] Trauer, Klage und Mühsal, sämtliche negativen Begleiterscheinungen des Lebens in der (noch) bestehenden Welt, existieren in der unmittelbaren Nähe der Menschen zu Gott nicht mehr.[23] Zur Begründung der Existenz dieses neuen Heilszustandes verweist der Apokalyptiker in Apk 21,4c noch einmal summarisch auf 21,1f: [ὅτι] τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν.[24]

Im Rahmen der Frage nach dem Verständnis von Apk 21,3 sind zwei textkritische Probleme zu beachten: (a) Ist innerhalb der Formulierung καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται der Plural λαοί oder der Singular λαός ursprünglich? (b) Sind die beiden letzten Worte des Verses, αὐτῶν θεός, zum ursprünglichen Textbestand zu rechnen oder nicht?

(a) Sowohl die äußere Bezeugung[25] als auch innere Kriterien[26] sprechen dafür, den Plural λαοί als ursprünglichen Text zu lesen.[27] Damit legt sich im Blick auf Apk 21,3b die Annahme nahe, daß der Apokalyptiker hier darauf anspielt, daß sich diejenigen, die in der καινὴ κτίσις zur Heilsgemeinde gehören, aus vielen Völkern rekrutieren werden.[28] (b) Die äußere Bezeugung spricht aufgrund des hohen textkritischen Wertes der

---

ster, 348–350: „Die erste Doppelzeile bzw. der erste Doppelsatz von [Apk 21] Vers 3 bezeichnet das neue Jerusalem nicht bloß als christliche Gemeinde, sondern als Ort der Anwesenheit Gottes bei den Seinen (Schüssler-Fiorenza): ‚Siehe, die Wohnstätte (wörtlich: Zelt) Gottes bei den Menschen'".

[21] Vgl. hierzu U.B. Müller, Apk, 351: „[Apk 21,] Vers 3 hat das neue Jerusalem als Wohnstätte Gottes bei den Menschen bezeichnet. Diese Nähe Gottes findet ihre Bekräftigung in der Form eines neuen endgültigen Bundesschlusses".

[22] Mit Giesen, Apk, 456 ist der Tod hier nicht als eine „personifizierte Macht [zu verstehen], sondern meint das Sterben, wie aus dem Nebeneinander von Tod, Trauer und Klage hervorgeht". Ähnlich auch Rissi, Zukunft, 67.

[23] Vgl. hierzu Giesen, Apk, 460: „Wie in Israel die Zusage Gottes, er werde unter seinem Volk wohnen, eine erneuerte Beziehung Gottes mit Israel bedeutet [...] so bedeutet dieselbe Zusage an die Christen die vollendete innige Gemeinschaft mit Gott und untereinander", und Beale, Apk, 1048f: „The final coming of God's presence in fullness results in absolute peace and security from any form of the suffering that characterized the old creation".

[24] Vgl. hierzu Aune, Apk III, 1113: „The first subunit of [Apk] 21:1–8, vv 1–4, is framed by the verbal parallels in v 1, ‚the first [πρῶτος] heaven and the first [πρώτη] earth had passed away [ἀπῆλθαν],' and in v 4, ‚the former things had passed away [τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν] [...]'".

[25] Der Plural λαοί wird von vier Textzeugen der ersten Kategorie geboten, nämlich den Majuskeln א und A (vgl. hierzu Aland/Aland, Text, 117f) und den Minuskeln 2053 und 2062 in einer Alternativlesart (vgl. 159), die Variante λαός hingegen nur von einem Zeugen dieser Kategorie, einem Kommentar zur Minuskel 2062 (vgl. 159).

[26] Die Lesart λαοί ist gegenüber der Variante λαός zunächst *lectio difficilior* und daher vorzuziehen. Darüber hinaus läßt sich die Entstehung der Lesart λαός als alttestamentlicher Paralleleinfluß erklären. Vgl. hierzu Aune, Apk, 1110.

[27] So etwa Beale, Apk, 1048: „[...] the plural [d.h. die Lesart λαοί] should be given the edge on the basis of external evidence [...] and the motivation to conform to OT usage".

[28] So etwa Giesen, Apk, 455: „Dabei dürfte es im Sinne des V[er]f[assers] kaum zweifelhaft sein, daß ‚die Menschen' die Mitglieder der christlichen Gemeinde in der Heilsvollendung sind [...] die nicht wie das alte Israel nur aus einem einzigen Volk besteht, sondern sich aus allen Völkern zu-

Majuskel A und der Minuskeln 2053 und 2062[29] durchaus für die Ursprünglichkeit der beiden Worte αὐτῶν θεός. Daß Apk 21,3c durch ihre Zufügung überladen wirkt,[30] ist m.E. ebenfalls eher ein Argument für ihre Ursprünglichkeit, da diese Überladung als *lectio difficilior* der Auslassung dieser zwei Worte vorzuziehen ist. Auf der anderen Seite ist natürlich auch denkbar, daß diese Wendung aufgrund des Einflusses alttestamentlicher Parallelen wie etwa Jer 7,23; 11,4 von Abschreibern in den Text aufgenommen wurde. Wenn auch eine sichere Entscheidung hinsichtlich der textkritischen Ursprünglichkeit der Worte αὐτῶν θεός nicht möglich zu sein scheint, so bleibt doch unbestreitbar, daß der Rest von Apk 21,3c, die Wendung καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται, wenn auch in unterschiedlicher Wortfolge, offensichtlich von allen zur textkritischen Beurteilung dieses Verses herangezogenen Handschriften geboten wird.

In Apk 21,5a unterstreicht Gott selbst[31] zunächst die Gültigkeit der Aussagen des Apokalyptikers in Apk 21,1–4,[32] indem er mit dem Dictum ἰδοῦ καινὰ ποιῶ πάντα die (zukünftige) Realität der mit Apk 21,1a einsetzenden Ereignisse summarisch bestätigt.

D.E. Aune arbeitet die chiastische Struktur des Abschnitts Apk 21,1–5a heraus.[33] Dessen zentrale Glieder beziehen sich auf das Herabkommen der πόλις ἁγία, des neuen Jerusalem, vom Himmel und auf die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen und deren Konsequenzen für die letzteren als die innerhalb der Darstellung Apk 21,1–5a entscheidend wichtigen Ereignisse.[34]

---

sammensetzt [...] denn der Seher hat bei seinen Heilsaussagen nur seine christlichen Adressaten im Blick. [...] Daraus folgt, daß der Seher den Christen, die aus allen Völkern kommen [!], versichert, daß sie zum vollendeten Volk Gottes gehören werden, wenn sie in der Gegenwart ein ihrer Glaubensüberzeugung gemäßes Leben führen“.

[29] Vgl. hierzu Aland/Aland, Text, 118.159. Eine Alternativlesart der Minuskel 2053 und die Minuskel 2062 bieten am Ende von Apk 21,3 die Formulierung μετ' αὐτῶν ἔσται αὐτῶν θεός mit kleineren Abweichungen.

[30] So etwa U.B. Müller, Apk, 351.

[31] Vgl. hierzu zunächst Beale, Apk, 1052: „In v 5a, ‚the one sitting on the throne‘ is undoubtedly to be identified as God“. Zur Ausnahmestellung dieser Gottesrede in der Apk vgl. Aune, Apk III, 1125: „It is clear that the short speech in vv 5–8 is attributed to God himself and is the only such speech in Revelation, with the exception of the brief self-disclosure in 1:8“.

[32] Vgl. hierzu Giesen, Apk, 456: Zunächst „bekräftigt das Gotteswort [...] die Aussagen in VV. 1–4. [...] Gott [sagt] [...] zu, [...] alles neu zu machen“.

[33] Vgl. hierzu Aune, Apk III, 1114:

„a new [καινός] heaven and the new [καινή] earth (v 1a)
b first [πρῶτος] heaven, earth and sea have passed away [ἀπῆλθαν] [v 1b)
c the sea exists no longer [οὐκ ἔστιν ἔτι] (v 1b)
d the holy city descends from heaven (v 2)
d' God dwells with people (vv 3–4a)
c' death exists no longer [οὐκ ἔστιν ἔτι] (v 4b)
b' former things [τὰ πρῶτα] have passed away [ἀπῆλθαν] (v 4b)
a' God creates everything new [καινά] (v 5a).“

[34] So Aune, Apk III, 1114: „The structure of this passage is now intended to direct the reader to focus on the importance of the descent of the holy city since the longest description in this text unit is devoted to the significance of that event (vv 3–4a)“.

Im Anschluß daran[35] richtet Gott selbst in Apk 21,5b an den Apokalyptiker einen Schreibbefehl, der sich auf die folgenden Worte Gottes bezieht.[36] Mit der Formulierung καὶ εἶπέν μοι setzt die Gottesrede im Anschluß an diesen Schreibbefehl neu ein (Apk 21,6). Sie enthält zunächst einen Rückblick auf Vergangenes: γέγοναν, dann eine Selbstvorstellungsformel Gottes: ἐγώ [εἰμι] τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος und schließlich eine Verheißung: ἐγὼ τῷ διψῶντι δώσω ἐκ τῆς πηγῆς τοῦ ὕδατος τῆς ζωῆς δωρεάν.

In der Exegese ist der Bezug des Verbums γέγοναν durchaus umstritten. Während etwa U.B. Müller davon ausgeht, daß sich Gott hier auf die λογοὶ πιστοὶ καὶ ἀληθινοί (Apk 21,5c) beziehe, die wiederum auf die zuvor verkündigte καινὴ κτίσις anspielten, verknüpft J.-W. Taeger dieses Verbum mit dem pluralischen Akkusativobjekt πάντα (Apk 21,5b), d.h. der Gesamtheit des von Gott neu Geschaffenen.[37] Wenn sich nun der Apk 21,5c formulierte Schreibbefehl auf die an diesen anschließenden Worte bezieht,[38] dann legt sich in der Tat die Annahme nahe, daß der Apokalytiker die Feststellung γέγοναν auf das pluralische Akkusativobjekt πάντα bezogen wissen wollte. Die Annahme eines Bezuges auf die λογοὶ πιστοὶ καὶ ἀληθινοί machte angesichts dieser Ausrichtung des Schreibbefehls Apk 21,5c nur wenig Sinn. Gott hätte dann die Erfüllung der λογοὶ πιστοὶ καὶ ἀληθινοί in dem unmittelbar daran anschließenden γέγοναν fixiert, ohne daß den Lesern irgendein Inhalt dieser λογοὶ vermittelt worden wäre. Wahrscheinlicher ist demgegenüber die Annahme, daß Gott mit dem Aorist Plural γέγοναν „den Vollzug der Neuschöpfung [bestätigt]".[39]

Das Geschenk des ὕδωρ τῆς ζωῆς wird nicht innerhalb der Aufzählung der den Christen unmittelbar nach der vom Standpunkt des Apokalyptikers noch zukünftigen Verwirklichung der καινὴ κτίσις und nach der dann erfolgenden Ankunft Gottes bei den Menschen zuteil werdenden Gaben (Apk 21,3bf) genannt.[40] Dies läßt die Vermutung durchaus wahrscheinlich erscheinen, daß dieses Geschenk des ὕδωρ τῆς ζωῆς in Apk 21,6 den zur Zeit der Abfassung der Apk lebenden Christen verheißen wird.[41]

---

[35] Vgl. zu der Bedeutung von Apk 21,5a als einer literarischen Schnittstelle Aune, Apk III, 1114: „The first saying in V 5a [...] forms a conclusion to vv 1–4 as well as an introduction to vv 5–8".

[36] Vgl. hierzu Taeger, Johannesapokalypse, 38; ähnlich auch Giesen, Apk, 457, anders etwa Kraft, Apk, 265: „Der Schreibbefehl [...] an dieser Stelle verweist auf die Schreibbefehle am Anfang zurück und faßt die Prophetie, die hier abschloß, zusammen".

[37] Vgl. hierzu Taeger, Johannesapokalypse, 38. Ähnlich auch Aune, Apk III, 1126: „The subject of γέγοναν, ‚it is finished,' a third-person plural perfect verb, is unexpressed, though it may imply πάντα ταῦτα, ‚all these things'[...] i.e., the eschatological events that are part of the eternal plan of God", wobei Aune als grammatische Ermöglichung dieses Bezuges feststellt: „John uses plural verbs with neuter plural nouns almost as frequently as he uses singular verbs with neuter plural nouns" (1126).

[38] Vgl. hierzu oben A. 36.

[39] Giesen, Apk, 457, der darüber hinaus feststellt: „Gott selbst stellt feierlich fest, daß seine Verheißung der Neuschöpfung sich erfüllt hat. Das ist ihm möglich, weil es zu seinem Wesen gehört, daß er die Zeiten übergreift".

[40] Dies geschieht etwa in Apk 7,15–17.

[41] In diesem Sinne etwa Taeger, Johannesapokalypse, 39f: „Das wiederholte und betonende ἐγώ [in Apk 21,6c], das dieses Wort eng an das Vorhergehende bindet, zeigt an: Gott ist der Geber

Für diese Vermutung spricht darüber hinaus, daß die Christen das Geschenk des ὕδωρ τῆς ζωῆς δωρεάν erhalten, das zukünftige Heil ihnen jedoch als Belohnung für ihr entsprechendes Verhalten in der Gegenwart zuteil wird (Apk 21,7f). Gott sagt den Christen das ὕδωρ τῆς ζωῆς daher offensichtlich als gegenwärtiges Geschenk zu.[42]

In Apk 21,7f schreibt der Apokalyptiker im Auftrag Gottes die Bedingungen bzw. Kriterien für die Teilhabe an der καινὴ κτίσις und an der endzeitlichen Gemeinschaft mit Gott fest: (a) positiv: Der νικῶν,[43] d.h. derjenige Christ, „der standhaft und treu durchgehalten hat bis zum Ende",[44] wird das zukünftige Heil (ταῦτα[45]) ererben und als υἱὸς θεοῦ angenommen werden (Apk 21,7); und (b) negativ: Die δειλοί, die ἄπιστοι, die ἐβδελυγμένοι, die φονεῖς, die πόρνοι, die φαρμακοί, die εἰδωλολάτραι und die ψευδεῖς bleiben vom zukünftigen Heil ausgeschlossen und werden des ewigen Verderbens teilhaftig (Apk 21,8).

des Lebenswassers als der, als der er sich präsentiert und der das Platzgreifen des Neuen konstatiert hat. Diese Verknüpfung des V. 6c mit den anderen Selbstaussagen Gottes will beachtet sein, und deshalb ist eine Interpretation, die die Rede von der Gabe des Lebenswassers ‚*ganz* auf Gottes *abschließendes* Heilshandeln', auf die ‚Heils*zukunft*', ‚das Gottesverhältnis der *Vollendeten* bezogen' sein läßt, von vornherein wenig wahrscheinlich" (39; daran anschließend führt Taeger weitere Argumente für seine Sicht an). Ähnlich auch Giesen, Apk, 457: „Würde der Seher an ein künftiges Geben des Lebenswassers denken, hätte er dessen Verheißung wohl mit den beiden anderen Verheißungen aus [Apk] 7,15c–17c (künftiges Wohnen Gottes bei den Menschen und die Zusage, die Tränen abzuwischen) nicht erst jetzt, sondern bereits in V. 4 eingebracht. Das ist jedoch nicht geschehen, weil er die Gabe des Lebenswassers gerade aus dem Zukunftskontext herausnehmen will".

[42] So etwa Giesen, Apk, 457: „Für den Seher ist das endgültige Heil zudem Belohnung für die Bewährung in der Gegenwart [...] Das Lebenswasser gilt ihm jedoch nicht als Belohnung; Gott gibt es dem Dürstenden vielmehr ‚umsonst', und zwar in der Gegenwart".

[43] Zu diesem Terminus vgl. oben 115f.

[44] U.B. Müller, Apk, 353.

[45] Vgl. hierzu Aune, Apk III, 1114f: „A linguistic feature that links vv 5–8 with vv 1–4 is the pronoun ταῦτα, ‚these things,' which probably refers to the eschatological blessings enumerated in v 4".

3.2 Zur Frage der in Apk 21,1–8 verwendeten Traditionen

In der gegenwärtigen Forschung vertritt G.K. Beale exponiert die Ansicht, daß der Apokalyptiker sich bei der Formulierung des Topos der καινὴ κτίσις Apk 21,1 primär an Jes 65,16–18 und 66,22 orientiert hat. Zur Begründung verweist er auf die Parallelität der Formulierungen von Apk 21,1 und Jes 65,17; 66,22: alle drei Belege böten jeweils die Phrase (ὁ) οὐρανὸς καινὸς καὶ (ἡ) γῆ καινή.[46]

In diesem Zusammenhang weist D.E. Aune darauf hin, daß der Apokalyptiker im Rahmen der Formulierung von Apk 21,1 offensichtlich eher auf die LXX-Version von Jes 65,17 als auf die Überlieferung des Masoretischen Textes zurückgegriffen habe. Zur Begründung seiner Sicht führt Aune drei Gründe an: (a) Der Terminus ברא, der in der Überlieferung, wie sie der Masoretische Text biete, zur Charakterisierung des Schöpfungshandelns Gottes benutzt wird, fehle sowohl in Jes 65,17LXX als auch in Apk 21,1.[47] (b) Der Begriff οὐρανός erscheine in Jes 65,17LXX und Apk 21,1 im Singular, in Jes 65,17MT hingegen im Plural.[48] (c) Das Genitivobjekt τῶν προτέρων Jes 65,17LXX werde in Apk 21,1 in den Termini ὁ πρῶτος und ἡ πρώτη aufgenommen.[49]

Bemerkenswert ist allerdings, daß der Apokalyptiker in Apk 21,1b im Anschluß an die Feststellung der Existenz des οὐρανὸς καινός und der γῆ καινή doch deutlich anders formuliert und akzentuiert als Tritojesaja in der Apk 21,1b entsprechenden Passage Jes 65,17b. Der Apokalyptiker nämlich macht mit seiner auf eine Begründung von Apk 21,1a zielenden Aussage in

---

[46] Vgl. Apk, 1041: „The qualitative antithesis between the first world and the second is highlighted by Isa. 65:17 and 66:22, which [...] stands behind the wording of Rev. 21:1 (Isa. 65:17: ‚there will be a new heaven and new earth, and they will by no means remember the former'; cf. 66:22)". In diese Richtung denken auch etwa Aune, Apk III, 1115f und Giesen, Apk, 450f. Aune verweist aber auf die über Jes 65,17; 66,22 hinausgehende Verbreitung dieses Topos insbesondere in der frühjüdischen Literatur: „The theme of the re-creation or renewal of creation in ancient Judaism is not limited to Isa 65:17 and 66:22 but is referred to in a variety of ways in Jewish apocalyptic literature as the final eschatological act" (Apk III, 1116). Giesen sieht zwar an dieser Stelle den Bezug auf Jes 65, sieht aber zugleich auch eine eigene interpretatorische Leistung des Apokalyptikers: „Als Haupthintergrund für unseren Abschnitt [d.h. Apk 21,1–8] ist Jes 65,11–22 anzusehen [...] Der Seher betrachtet die Heilsvollendung u.a. als Erfüllung der von Tritojesaja gegebenen Verheißung, die er jedoch in seinem Sinn interpretiert" (Apk, 451).

[47] Vgl. Apk III, 1116: „The LXX has no equivalent for the Hebrew term ברא [...] ‚create'". Ähnlich auch Söllner, Jerusalem, 190: „Die Aussage in Apk 21,1, wo ebenfalls darauf verzichtet wird, Gott als den Schöpfer des neuen Himmels und der neuen Erde zu erwähnen, folgt also der LXX-Version".

[48] Vgl. Apk III, 1116: „The term οὐρανόν, [...] is singular here and in the LXX, while the plural form שמים [...] occurs in the MT".

[49] Vgl. Apk III, 1116: „The LXX phrase τῶν προτέρων [...] is reflected in the choice of the terms ὁ πρῶτος and ἡ πρώτη [...] in Rev 21:1".

Apk 21,1b: ὁ γὰρ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ ἀπῆλθαν καὶ ἡ θάλασσα οὐκ ἔστιν ἔτι deutlich, daß es sich bei dem οὐρανὸς καινός und der γῆ καινή um „absolute Neuschöpfung“[50] handelt.[51] Hingegen läßt die Darstellung Tritojesajas in Jes 65,17b: καὶ οὐ μὴ μνησθῶσιν τῶν προτέρων, οὐδ᾽ οὐ μὴ ἐπέλθῃ αὐτῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν zumindest Raum für die Annahme, daß es sich bei dem οὐρανὸς καινός und der γῆ καινή lediglich um Transformationen des bestehenden Himmels und der bestehenden Erde handelt.[52] Darüber hinaus äußert sich Tritojesaja im Unterschied zum Apokalyptiker nicht über die Weiter- bzw. Nichtweiterexistenz des Meeres.[53]

Als Ursache für die Tatsache, daß dem Meer, der θάλασσα, in der καινὴ κτίσις offensichtlich keinerlei Bedeutung mehr zukommt, vermutet D.E. Aune die Anschauung des Meeres als eines Symbols für das Chaos und die Unterwelt bzw. als eines widergöttlichen Raumes oder einer widergöttlichen Macht.[54] Nach Aune werde der Gegensatz zwischen Gott und der θάλασσα im AT und in der frühjüdischen Literatur in drei unterschiedlichen Formen expliziert: (a) Gott setzt dem Meer Grenzen oder stellt ihm einen Wächter zur Seite.[55] (b) Gott äußert sich negativ über das Meer[56].

---

[50] Giesen, Apk, 452.

[51] So m.R. Giesen, Apk, 452: „‚Neu‘ kann zwar grundsätzlich auch im Sinn einer Erneuerung wie in Jes 43,29 verstanden werden, aber im NT bedeutet ‚neu‘ im Kontext eschatologischer Aussagen [...] etwas Neues, das an die Stelle des untergegangenen Alten tritt [...] Eine bloße Verwandlung des bestehenden Kosmos würde die Begründung, daß der erste Himmel und die erste Erde vergangen sind (vgl. schon [Apk] 20,11) völlig unverständlich machen“.

[52] Vgl. hierzu auch Söllner, Jerusalem, 190: „JesLXX 65,17b fährt dann aus der Perspektive der Bewohner fort: Sie werden sich nicht mehr an den früheren Himmel und die frühere Erde erinnern und sich diese nicht mehr zu Herzen nehmen. Dagegen legt Johannes in [Apk] 21,1b den Akzent auf das Nicht-mehr-Existieren des ersten Himmels, der ersten Erde und des Meeres. Die dabei verwendete Konjunktion γάρ macht deutlich, daß im Verschwinden [...] des ersten Himmels und der ersten Erde die notwendige kausale Bedingung dafür gesehen wird, daß Johannes den neuen Himmel und die neue Erde überhaupt erst wahrnehmen kann. Der neue Himmel und die neue Erde verhalten sich daher gerade nicht im restaurativen Sinn gegenüber dem ersten Himmel und der ersten Erde, sondern stehen diesen in krasser Diskontinuität gegenüber“. Anders hingegen Zahn, Apk, 597: „Auch was sich dort anschließt [d.h. Jes 65,17b]: ‚und der früheren (Himmel und Erde) wird nicht mehr gedacht werden und werden nicht mehr in (eines Menschen) Herz aufsteigen‘ entspricht inhaltlich im wesentlichen dem, was in Ap 21,1b steht“.

[53] So auch Söllner, Jerusalem, 190f.

[54] Vgl. Apk III, 1119: „[...] it is noteworthy that the sea is not mentioned in connection with the new heaven and the new earth. This may be because the sea was a negative symbol for chaos and even for the abyss [...] The motif of the disappearance of the sea reflects the ancient Israelite tradition of the opposition of Yahweh and the sea“. Vgl. auch etwa U.B. Müller, Apk, 349 und Beale, Apk, 1042, der das Apk 21,1 erwähnte bzw. nicht genannte Meer in Verbindung mit den Aussagen Apk 21,4 als „representing the threat of tribulation for God’s people“ versteht. S.E. symbolisiert es in der Apk die „old-world threats“ (1043). Bousset, Apk, 443 vermutet in diesem Zusammenhang: „Es mögen bei diesen Phantasien über das Verschwinden des Meeres auch agrarische Neigungen einer binnenländischen Bevölkerung mitspielen“. Demgegenüber anders Söllner, Jerusalem, 191.

[55] Vgl. hierzu Apk III, 1119: „Yahweh establishes a border or sets a guard on the sea (Jer 5:22; Job 7:12)“.

(c) Gott trocknet das Meer aus,[57] wobei diese Formen in einzelnen Passagen auch in Kombination begegnen können.[58]

Auf dem Hintergrund dieser doch deutlichen inhaltlichen Differenzen von Apk 21,1 zu Jes 65,17 stellt sich die Frage, ob sich die u.a. von G.K. Beale vertretene These, daß der Apokalyptiker bei der Abfassung von Apk 21,1 inhaltlich auf Jes 65,17; 66,22 zurückgegriffen hat, aufrechterhalten läßt. Oder ist hier nicht doch wahrscheinlicher, daß der Apokalyptiker bei der Abfassung von Apk 21,1 in erster Linie solche Belege aus der alttestamentlichen und frühjüdischen Literatur berücksichtigte, die die „absolute Neuschöpfung" eines neuen Himmels und einer neuen Erde am Ende der Zeit thematisieren?

Exemplarisch sind in diesem Zusammenhang aus der frühjüdischen Literatur zu nennen:[59] 1Hen 91,16 und Pseudo-Philon, AntBibl 3,10. Auffällig ist, daß der Apokalyptiker in Apk 21,1 zwar das Faktum der καινὴ κτίσις als solcher betont, sich aber über den Untergang der bestehenden Welt ausschweigt. Dies läßt darauf schließen, daß es ihm in Apk 21,1(ff) nicht primär um die Behandlung kosmologischer Aspekte ging.[60]

Zwar läßt sich aufgrund der Parallelität der Formulierungen nicht bestreiten, daß der Apokalyptiker sich bei der Abfassung von Apk 21,1 in der Formulierung an Jes 65,17; 66,22 angelehnt hat. Inhaltlich aber scheint er an dieser Stelle von anderen Belegen als von diesen Versen des Tritojesaja beeinflußt gewesen zu sein. Das hat zur Folge, daß die in der Forschung

---

[56] Vgl. Apk III, 1119: „Yahweh rebukes or is angry with the waters (Isa 1:2; Nah 1:4; Hab 3:8; Pss 18:6 [?]; 29:3; 1 Enoch 101:7)".

[57] Vgl. Apk III, 1119f: „Yahweh dries up the waters (Isa 1:2; 19:5; Jer 1:38; 51:36; Ezek 30:12; Nah 1:4; Ps 18:16; Job 12:15; Sib. Or. 5.444; 1 Enoch 101:7)".

[58] Vgl. Apk III, 1120: „Some of these motifs are combined in individual passages".

[59] Aune, Apk III, 1116 bietet neben den oben wiedergegebenen weitere Belege v.a. aus der frühjüdischen Literatur, die die Neuschöpfung eines zweiten Himmels und einer zweiten Erde am Ende der Zeit thematisieren: *„creation of an new heaven and/or earth* (2Peter 3:13; 1 Enoch 72:1; [...] Sib. Or. 5.212 [‚new nature']; Jub 1:29 [‚new creation']; Jub 4:26 [‚new creation']; Bib. Ant. 3:10 [...] Apoc. Elijah 5:38 [dependent on Rev 21:1]; see 2Cor 5:17; Gal 6:15)". Diesen Belegen stellt Aune solche gegenüber, die (lediglich) die Vorstellung einer Umwandlung bzw. Erneuerung des bestehenden Himmels und der bestehenden Erde zum Inhalt haben: *„transformation or renewal of heaven and/or earth* (1 Enoch 45:4–5; 2 Apoc. Bar. 32:6; 44;12 [‚new world']; 49:3; 57:2; Bib. Ant. 32:17; Jub 1:29; 4 Ezra 7:30–31,75; Tg. Jer. 23:23; Matt 19:28; Rom 8:21" (1116). Darüber hinaus führt Aune Belege aus jüdischer, christlicher und paganer Literatur an, die, dem Topos der Neuschöpfung entsprechend, eine (teilweise oder vollständige) Zerstörung der bestehenden Welt bezeugen; vgl. hierzu 1117–1120, insbesondere 1117f.

[60] Vgl. hierzu Söllner, Jerusalem, 191: „Auffallend ist nun allerdings, daß Johannes eine eigentümliche Zurückhaltung darin übt, wie es zum Vergehen des ersten Himmels und der ersten Erde kommt. [...] Ein echtes kosmologisches Interesse [...] liegt beim Verfasser demnach nicht vor. Die einzige Funktion, die dem neuen Himmel und der neuen Erde in [Apk] 21,1 eingeräumt wird, besteht darin, daß mit ihrem Erscheinen die entscheidende Zäsur zwischen den vorläufigen Wirklichkeiten [...] und den eschatologisch-endgültigen Realitäten markiert werden soll".

verschiedentlich vertretene Interpretation von Apk 21,1 als Erfüllung der in Jes 65,17 fomulierten prophetischen Verheißung[61] zumindest in Frage zu stellen ist. In jedem Falle aber zeigt sich hier ebenfalls,[62] daß der Apokalyptiker mit der ihm zur Verfügung stehenden Überlieferung schöpferisch und kreativ umgegangen ist.

Im Blick auf die Darstellung der vom Himmel herabkommenden ἁγία πόλις Ἰερουσαλὴμ καινή (Apk 21,2) ist davon auszugehen, daß der Apokalyptiker dabei einerseits etwa auf Jes 52,1; 48,2 – hier begegnet erstmalig die Bezeichnung Jerusalems als ἁγία πόλις[63] – zurückgegriffen hat, andererseits aber auch auf eine Tradition, wie sie etwa TestDan 5,12, dem einzigen Beleg für die Titulatur καινὴ/νεὰ Ἰερουσαλήμ innerhalb der alttestamentlichen bzw. frühjüdischen Literatur,[64] belegt ist.[65] In Apk 21,2 wird die neue Stadt Jerusalem allerdings nicht als νεὰ Ἰερουσαλήμ, sondern als Ἰερουσαλὴμ καινή tituliert. Das zeigt wiederum,[66] daß der Apokalyptiker die ihm zur Verfügung stehenden Traditionen offensichtlich schöpferisch und eigenständig bearbeitet hat.

Im Rahmen der Frage nach den Bedeutungsinhalten des Motivs der νύμφη κεκοσμημένη Apk 21,2b verweist E. Lohmeyer u.a. auf die mit diesem Motiv verbundene Vorstellung, „daß der Herrscher sich mit seinem Lande oder seiner Stadt bei Antritt seiner Herrschaft vermähle, – eine Vorstellung, die selbst das verblaßte Abbild einer anderen ist, nach der der Gott als Herrscher mit einer Göttin als Repräsentantin seines Landes oder seiner Stadt Hochzeit hält".[67] Als Beleg für diese Implikation des Brautmotivs führt Lohmeyer insbesondere OGIS 383 an. Diese Inschrift, die von dem kommagenischen König Antiochos I., der von 69 bis in die Zeit vor 31 v.Chr. regierte,[68] in Auftrag gegebene Kultinschrift auf dem Nemrud Dağ läßt sich als Beleg für diese Vorstellung allerdings kaum verwenden.[69] Richtig ist, daß König Antiochos I. auf dem Nemrud Dağ eine Kultstätte, ein Hierothesion,[70] errichten ließ, in welcher neben den Gottheiten Zeus-Oromasdes, Apollon-Mithras-Helios-Hermes und Artagnes-Herakles-Ares[71] auch der König selbst und die παντρόφος Κομμαγηνή als

[61] So etwa Roloff, Apk, 198: „Von einem totalen Neuanfang ist die Rede. Der alte Kosmos ist für immer verschwunden. An seiner Stelle erschafft Gott nun einen neuen. Damit erfüllt sich die prophetische Verheißung von Jes. 65,17".

[62] Vgl. hierzu oben 192 u.ö.

[63] Vgl. hierzu Aune, Apk III, 1121: „The earliest occurence of the phrase ‚Jerusalem the holy city' is found in Isa 52:1, and of ‚holy city' in Isa 48:2. Thereafter there is an increasing tendency to use the term ‚the holy city' to mean ‚Jerusalem'". Für weitere Belege vgl. 1121.

[64] So auch Aune, Apk III, 1121: „Apart from T.Dan 5:12, the phrase ‚New Jerusalem' does not occur in the OT or early Jewish literature".

[65] Einen Beleg für die Bezeichnung der Stadt Rom als οὐρανοπόλις bietet am Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts (vgl. hierzu Werner, Art. Athenaios, in: KP 1, 702) Athenaeus, *Deipn.* 1 20 c.

[66] Vgl. hierzu bereits ausführlich oben 192 u.ö.

[67] Apk, 155.

[68] Vgl. hierzu Volkmann, Art. Antiochos. 13, in: KP 1, 391.

[69] Eine neuere Edition dieser Inschrift mitsamt ihrer deutschen Übersetzung liegt vor bei Waldmann, Kultreformen, 59–79.

[70] Zu diesem Begriff vgl. Waldmann, Kultreformen, 131–133.

[71] Vgl. hierzu etwa Z. 53–58 der von H. Waldmann vorgelegten Edition (Kultreformen, 64).

Repräsentantin des von ihm beherrschten Landes göttlich verehrt werden sollten.[72] Daß Antiochos I. sich aber mit der παντρόφος Κομμαγηνή, der Repräsentantin seines Herrschaftsbereiches vermählt hätte, läßt sich am Text dieser Inschrift nicht belegen.

Bemerkenswert ist, daß der Apokalyptiker in Apk 21,3f massiv Traditionen unterschiedlicher Herkunft gebündelt hat, die alle die heilsame Gegenwart Gottes und deren heilvolle Auswirkungen für die im Raum dieser göttlichen Gegenwart befindlichen Menschen thematisieren. Dies legt die Annahme nahe, daß er diesem Motiv im Rahmen seiner Darstellung der zukünftigen und endgültigen Heilswirklichkeit entscheidende Bedeutung zumaß. Gut denkbar ist, daß diese Ausrichtung der Beschreibung der endgültigen zukünftigen Heilswirklichkeit durch die Situation zur Zeit der Abfassung der Apk, hier insbesondere durch die von der staatlich-imperialen Propaganda verkündigte heilvolle und heilsame *praesentia* des amtierenden römischen *princeps*,[73] veranlaßt worden ist.

Hinsichtlich der traditionsgeschichtlichen Herkunft der Aussagen Apk 21,3 verweist D.E. Aune wesentlich auf Ex 29,45; Lev 26,11f; Jer 31,33(38,33LXX); Ez 37,27; 43,7.9 und Sach 2,10bfLXX.[74] Allerdings bezieht sich die heilsame Gegenwart Gottes in den alttestamentlichen und frühjüdischen Parallelen ausschließlich auf das Volk Israel, während der Apokalyptiker in Apk 21,3 von λαοί, unter denen Gott wohnen und deren Herr Gott sein will, spricht.[75] Insbesondere aufgrund von Apk 21,8 und den dort *via negativa* formulierten Voraussetzungen für die Teilhabe an der καινὴ κτίσις und der mit dieser zusammenhängenden heilvollen Gemeinschaft mit Gott[76] dürfte aber auszuschließen sein, daß er hier eine „universalistische Heilserwartung“[77] im

[72] Vgl. hierzu Wagner, Gottkönige, 13f: „Die zentrale Figur dieses Königskultes ist König Antiochos I., dem wir eine Religionsstiftung verdanken, die ihm selbst einen Platz im Pantheon einräumt und göttliche Verehrung sichert. Mit dieser Kultstiftung übernimmt Antiochos I. nicht nur die Formen des hellenistischen Herrscherkultes, sondern er geht auch über die bisherigen Kultinhalte weit hinaus, indem er sich selbst auf eine Stufe mit den großen Göttern stellt und den Kult so ausstattet, daß seine Untertanen monatlich zweimal an Kulthandlungen zu Ehren des Gottkönigs Antiochos und seiner Vorfahren teilnehmen können“.

[73] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 162ff.

[74] Vgl. Apk III, 1122–1124, dort auch weitere Belege; vgl. zu den alttestamentlichen Bezügen von Apk 21,3 auch Beale, Apk, 1046–1048: „The declaration of perfected communion between God and redeemed humanity is coined in the language of several repeated OT prophecies“, der zusätzlich noch auf Jer 11,4f und auf den frühjüdischen Beleg Jub 1,17.29 verweist (vgl. 1046f).

[75] Giesen, Apk, 455 vermutet, daß diese Formulierung durch Sach 2,15 bzw. Tob 13,11–13 beeinflußt worden sein könnte: „Er [d.h. der Plural λαοί] könnte von Sach 2,15 (vgl. auch Tob 13,11–13) beeinflußt sein, da der Prophet dort der Zusage ‚Ich werde in deiner Mitte wohnen‘ hinzufügt, daß viele Völker kommen werden“.

[76] Vgl. hierzu unten 315ff.

[77] Kraft, Apk, 264. Ähnlich auch Bauckham, Climax, 312f: „But this view [d.h. der Bezug des endzeitlichen Heils ausschließlich auf die christliche Gemeinde] also fails to take seriously the implication of [Apk] 21:3, which declares all the nations to be covenant peoples“ (312), und Roloff, Apk, 199: „Und zwar wird die ursprüngliche Eingrenzung dieser Verheißung auf Israel als

Sinne einer allgemeinen Völkerwallfahrt propagieren wollte.[78] Vielmehr ist insbesondere auch auf dem Hintergrund von Apk 5,9f und Apk 7,9 davon auszugehen, daß der Apokalyptiker in Apk 21,3 auf die aus allen Völkern sich rekrutierende Gemeinde der Christen abheben wollte, die allein bei entsprechender Standhaftigkeit der endzeitlichen Verheißungen teilhaftig wird.[79] Im Vergleich von Apk 21,3 zu Ez 37,27; 43,7 stellt G.K. Beale durchaus zutreffend fest, daß der Apokalyptiker den Kreis der an der Gemeinschaft mit Gott Teilhabenden nicht zuletzt auch dadurch ausgeweitet hat, daß er den im Hintergrund von Ez 37; 43 stehenden Gedanken der Errichtung eines neuen Tempels explizit und bewußt verneint (Apk 21,22): Während nach Ez 37,27; 43,7 die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott nur einigen wenigen zadokischen Priestern zuteil geworden ist, entgrenzt der Apokalyptiker in Apk 21,3 die Teilhabe an dieser Gemeinschaft auf alle diejenigen, die sich als Christen bewährt haben und ihrem Glauben treu gewesen und geblieben sind.[80]

Während die Annahme, daß Jes 25,8 als Hintergrund von Apk 21,4a zu vermuten ist,[81] schlechterdings nicht zu bestreiten ist, lassen sich hinsichtlich der traditionsgeschichtlichen Herleitung der daran anschließenden Formulierung καὶ ὁ θάνατος οὐκ ἔσται ἔτι οὔτε πένθος οὔτε κραυγὴ οὔτε πόνος οὐκ ἔσται ἔτι verschiedene Quellen namhaft machen: Während etwa G.K. Beale an dieser Stelle ausschließlich auf Jes 35,10; 51,11, 4Esr 8,53f und 2Hen 65,9f verweist,[82] führt D.E. Aune als Parallelen zu dieser Formulierung aus der alttestamentlichen und der frühjüdischen Literatur u.a. Jes 25,8; 65,20b, 4Esr 8,53; 2Bar 21,23; BibAnt 3,10; 33,3; TestAbr(A) 20,14 und 1Hen 25,6, aus der neutestamentlichen und der frühchristlichen Literatur 1Kor 15,26;

das eine Volk Gottes nun aufgesprengt: Alle Völker werden durch diese unmittelbare Gemeinschaft mit Gott zu der neuen Menschheit vereinigt".

78 So auch U.B. Müller, Apk, 351: „Ist an einen uneingeschränkten Heilsuniversalismus gedacht, der alle Menschen einschließt [...] Wohl kaum. Wie [Apk 21] Vers 7f. zeigen werden, können nur die Christen als die Überwinder gemeint sein".

79 So m.R. U.B. Müller, Apk, 351: „In welcher Weise der Verfasser die Erwähnung der Völker versteht [...] läßt sich an [Apk] 5,9 erkennen, wo das Lamm durch sein Blut Menschen aus allen Völkern losgekauft hat, und besonders an 7,9, wo die eschatologische Heilsgemeinde aus allen Nationen besteht. Der Blick auf die Völker hebt die Beschränkung auf die Christen nicht auf, die eben aus allen Völkern stammen".

80 Vgl. hierzu Apk, 1047f: „God's ‚tabernacling' presence in Ezek. 37:27 and 43:7 would have been understood in its OT context and by its OT readers as being cultically separated from the majority of Israelites; only the few Zadokite priests who strictly kept the temple ordinances would be exposed in the fullest way to God's presence within the ‚inner court' of the temple. But now in Rev. 21:3 the divine presence is not limited by the physical boundaries of an Israelite temple, since not only all believing Israelites but even all ‚peoples' experience God's intimate tabernacling presence. Since a physical temple was a particularistic, nationalistic institution, a sign of God's and Israel's separartion from the unclean nations, it had no room in John's new Jerusalem, not only because believing Jew and Gentile are united in Christ in the new Jerusalem but also because they have all gained the status of priests serving before God's presence ([Apk] 20:6; 22:3–4)".

81 So etwa Aune, Apk III, 1124: „This statement [d.h. Apk 21,4a] is a verbatim repetition of Rev 7:17 [...] as well as a clear allusion to Isa 25:8". Ähnlich auch Beale, Apk, 1049.

82 Vgl. hierzu Apk, 1049: „In the final state ‚death will be no longer, nor mourning nor crying nor pain will there be any longer' (cf. 4Esra 8:53–54). Both Isa. 35:10 and 51:11 predict that at the time of Israel's full restoration to God its people will experience ‚everlasting exultation' and ‚joy'", und 1051 (dort auch Belege aus der rabbinischen Literatur).

2Tim 1,10; Heb 2,14, IgnEph 19,3 und Barn 5,6 an.[83] Die Tatsache, daß sich lexikalisch keine der hier genannten Belege als wirkliche Parallele zu der oben wiedergegebenen Passage aus Apk 21,4 erweisen läßt, zeigt wiederum,[84] daß der Apokalyptiker das ihm vorliegende Traditionsmaterial in eigenständiger und kreativer Weise verarbeitet hat.

Inwieweit der Apokalyptiker bei der Apk 21,4 abschließenden Formulierung [ὅτι] τὰ πρῶτα ἀπῆλθαν inhaltlich auf Jes 65,16c.17; 43,18 zurückgegriffen hat,[85] muß fraglich bleiben; dies legt die oben beschriebenen Differenz zwischen Apk 21,1 und Jes 65,17 hinsichtlich der Frage, inwieweit es in diesen Versen jeweils um eine „absolute Neuschöpfung" oder lediglich um eine Transformation bzw. Erneuerung des Bestehenden geht,[86] nahe. M.E. läßt sich die Formulierung dieses Kausalsatzes zwanglos als eigenständige Arbeit des Apokalyptikers verstehen, mit der er die in Apk 21,1b vorgelegte Begründung für die Existenz des οὐρανὸς καινός und der γῆ καινή noch einmal aufnimmt.

Ein Vergleich der „covenant formula"[87] Apk 21,3c mit den als Traditionsgrundlage in Frage kommenden alttestamentlichen Texten macht schlaglichtartig deutlich, daß der Apokalyptiker das Motiv der heilvollen Anwesenheit Gottes in besonderer Weise betont. Während in seinen Vorlagen lediglich davon gesprochen wird, daß der Gott des Alten Testaments der Gott der Israeliten und die Israeliten Gottes Volk sein werden, hebt der Apokalyptiker in Apk 21,3c explizit darauf ab, daß Gott μετ' αὐτῶν, also mit den als treu erfundenen Christen sein und in Gemeinschaft mit ihnen leben wird. Daß der Apokalyptiker hier bewußt anders formuliert hat, wird schon dadurch erwiesen, daß er in Apk 21,7b eine ähnliche „covenant formula" aus 2Sam 7,14 annähernd wörtlich übernimmt.[88] Da er in Apk 21,3c

---

[83] Vgl. hierzu Apk III, 1124f.

[84] Vgl. hierzu ausführlich oben 192 u.ö.

[85] So etwa Aune, Apk III, 1124: „The phrase ‚the previous things have passed away' is an apparent allusion to the term הראשנות [...] ‚the first things,' in Isa 65:17b". Im weiteren Verlauf seiner Darstellung verweist Aune dann noch auf Jes 65,16c; 43,18 (1125). In diese Richtung denkt auch Beale, Apk, 1050, wobei er allerdings darüber hinaus noch auf Jes 35.51 verweist: „The conclusion of [Apk] 21:4, ‚the first things have passed away,' continues the Isaiah 35 and 51 allusions while also calling to mind again the wording of Isa 65:17 (together with Isa. 43:18), with which Rev. 21:1 led off".

[86] Vgl. hierzu oben 308ff.

[87] So Aune, Apk III, 1123: „The statement ‚I will be their God, and they shall be my people' [...] is a covenant formula, perhaps based on the *verba solemnia*, associated with adoption ".

[88] Vgl. hierzu etwa Aune, Apk III, 1129: „The father-child (father-son) imagery in this phrase [d.h. Apk 21,7b] reflects the adaptation of adoption language in the Davidic covenant tradition reflected in 2Sam 7:14 [...] and several other passages in the OT". Noch deutlicher U.B. Müller, Apk, 353: „Die [in Apk 21,7 formulierte] Zusage kulminiert in der Annahme an Sohnes Statt, wie in der Verwendung der Adoptionsformel von 2Sam 7,14 sichbar wird". Die Gegenüberstellung beider Formulierungen belegt die annähernd wörtliche Übernahme von 2Sam 7,14 durch den Apokalyptiker. In der Ausweitung auf diejenigen Christen, die ihren Glauben bewahrt haben und als treu erfunden worden sind, ersetzte der Apokalyptiker lediglich das zunächst auf die Person Davids bezogene πατήρ durch das allgemeinere θεός. Im Blick auf den ursprünglichen Sitz im Leben solcher For-

seine Vorlagen nicht ebenfalls wörtlich zitiert, sondern umformuliert hat, ist anzunehmen, daß es ihm hier darum ging, diese neu zu akzentuieren. Diese Neuakzentuierung legt nahe, an dieser Stelle einen Reflex auf die zeitgeschichtliche Situation, hier insbesondere auf die von staatlich-imperialer Seite propagierte heilvolle und heilsame *praesentia* des amtierenden römischen *princeps*,[89] anzunehmen.

Eine Gegenüberstellung der Formulierung Apk 21,3c und ihrer alttestamentlichen und frühjüdischen Vorlagen macht diese Neuakzentuierung des Apokalyptikers deutlich:
Gen 17,8c: καὶ ἔσομαι αὐτοῖς θεός,
Ex 6,7a: καὶ λήμψομαι ἐμαυτῷ ὑμᾶς λαὸν ἐμοὶ καὶ ἔσομαι ὑμῶν θεός,
Ex 29,45b: καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεός,
Lev 26,12bc: καὶ ἔσομαι ὑμῶν θεός, καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μου λαός,
Ps 94,7LXX: αὐτός ἐστιν ὁ θεὸς ἡμῶν, καὶ ἡμεῖς λαὸς νομῆς αὐτοῦ καὶ πρόβατα χειρὸς αὐτοῦ,
Jer 7,23b: καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς θεόν, καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς λαόν,
Jer 11,4c: καὶ ἔσεσθέ μοι εἰς λαόν, καὶ ἐγὼ ἔσομαι ὑμῖν εἰς θεόν,
Jer 24,7b: καὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν, καὶ ἐγὼ ἔσομαι αὐτοὶς εἰς θεόν,
Jer 30,22: וִהְיִיתֶם לִי לְעָם וְאָנֹכִי אֶהְיֶה לָכֶם לֵאלֹהִים,
Jer 38,1bLXX: ἔσομαι εἰς θεὸν τῷ γένει Ισραηλ, καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν,
Jer 38,33cLXX: καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν, καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν,
Jer 39,38LXX: καὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν, καὶ ἐγὼ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν,
Ez 11,20b: καὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν, καὶ ἐγὼ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν,
Ez 14,11c: καὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν, καὶ ἐγὼ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν,
Ez 34,24a: καὶ ἐγὼ κύριος ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν,
Ez 36,28b: καὶ ἔσεσθέ μοι εἰς λαόν, κἀγὼ ἔσομαι ὑμῖν εἰς θεόν,
Ez 37,23d: καὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν, καὶ ἐγὼ κύριος ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν,
Ez 37,27b: καὶ ἔσομαι αὐτοῖς θεός, καὶ αὐτοί μου ἔσονται λαός,
Sach 8,8b: καὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν, καὶ ἐγὼ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεὸν ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἐν δικαιοσύνῃ,
AssMos 4,2: „[...] daß dieses Volk dein auserwähltes Volk sei, du wolltest (schon) damals als ihr Gott angerufen werden [...]“;[90]
Jub 1,17: „Und ich werde ihnen Gott sein, und sie werden mir mein Volk sein, welches in Wahrheit und welches in Gerechtigkeit“,[91]
11Q19 (11QT[a]) 29,7: והיו לי לעם ואנוכי אהיה להם לעולם ושכנתי,[92]
11Q19 (11QT[a]) 59,13: והייתי להמה לאלוהים והמה יהיו לו לעם.[93]

meln wie etwa 2Sam 7,14 führt Aune aus: „This may be based on an ancient Israelite adoption formula, d.h., the *verba solemnia*, ‚solemn words‘, used to publicly formalize the legal relations of marriage and adoption“ (Apk III, 1129).

[89] Vgl. hierzu etwa Witulski, Kaiserkult, 162ff.

[90] Text nach Brandenburger, AssMos, 72.

[91] Text nach Berger, Jub, 317

[92] „They shall be for me a people and I will be for them for ever“; Text und Übersetzung nach García Martínez/Tigchelaar, Dead Sea Scrolls II, 1250f.

[93] „And I shall be their God and they shall be my people“; Text und Übersetzung nach García Martínez/Tigchelaar, Dead Sea Scrolls II, 1280f.

Von diesen z.T. sehr weitgehend einheitlichen „covenant formulas" weicht aber Apk 21,3c, unabhängig von der dortigen textkritischen Problematik des [αὐτῶν θεός],[94] in charakteristischer Weise ab:

Apk 21,3c: αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ᾽αὐτῶν [!] ἔσται [αὐτῶν θεός].[95]

Im Blick auf die durch Gott selbst vorgenommene Ankündigung einer neuen Schöpfung Apk 21,5a legt sich angesichts der großen Ähnlichkeit der Aussagen die Annahme nahe, daß der Apokalyptiker hier auch auf Jes 43,19 zurückgegriffen hat.[96] Immerhin denkbar ist, daß er bei der Formulierung von Apk 21,5b etwa Jes 65,16 oder Dan 2,45bTheod vor Augen hatte.[97] Während in Jes 65,16 im Rahmen der Charakterisierung Gottes das Adjektiv ἀληθινός Verwendung gefunden hat, werden in Dan 2,45bTheod die zuvor geschaute Vision als ἀληθίνον und deren Deutung als πιστή bezeichnet. Hinsichtlich der Titulatur Gottes als τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος Apk 21,6b weist D.E. Aune zahlreiche Belege aus dem Kontext der hellenistischen Religion und Philosophie und aus dem hellenistischen Judentum nach.[98] Zudem führt er unter Verweis auf W.C. van Unnik aus, daß „the divine title ‚the Beginning and the End [and the Middle] of all things' is drawn from Hellenistic religious and philosophical tradition and has a cosmological rather than a temporal significance".[99] Hinsichtlich der in der Apk, hier in Apk 21,6c verwendeten und traditionsgeschichtlich wohl u.a. auf Jes 55,1 zurückzuführenden Lebenswasser-Worte[100] hat bereits J.-W. Taeger gezeigt, daß der Apokalyptiker diese dem Joh bzw. der johanneischen Tradition entnommen und entsprechend seiner eigenen theologischen Intention umgeprägt hat.[101] Diese Feststellung impliziert, daß die Apk zeitlich später

---

94 Vgl. hierzu oben 302f.

95 Vgl. hierzu auch andere christliche Belege der „covenant formula" wie in 2Kor 6,16: ἔσομαι αὐτῶν θεὸς *καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μου λαός*, *dort in Aufnahme eines alttestamentlichen Zitats*, so ebenfalls in Hebr 8,10: καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν, καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν, oder auch in IgnEph 15,3: ὦμεν αὐτοῦ ναοὶ καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν θεὸς ἡμῶν, die sich allesamt weit enger als Apk 21,3c an ihre alttestamentlichen und frühjüdischen Vorbilder anlehnen.

96 Vgl. hierzu Aune, Apk III, 1125: „This is a clear allusion to Isa 43:19". Vgl. auch Beale, Apk, 1052, der in diesem Zusammenhang dazu noch auf Jes 66,22 verweist.

97 Vgl. hierzu Beale, Apk, 1053, der Apk 21,5a als „a phrase rooted in Isa. 65:16" beschreibt und im Blick auf die zu Apk 21,5a parallele Formulierung in Apk 22,6 erwägt, daß sie „may also allude to Dan. 2:45b Theod".

98 Vgl. hierzu Apk III, 1126f. Im Blick auf das hellenistische Judentum vgl. etwa Josephus, *ant.* VIII 280f und Philo, *plant.* 93.

99 Apk III, 1126.

100 Vgl. hierzu etwa Aune, Apk III, 1127: „[...] this is an allusion, with the addition of the motif of ‚the well of living water' to Isa 55:1". Als Parallelen verweist Aune auf Apk 22,17; Joh 7,37f und OdSal 30,1f (vgl. 1127f). Weitere Belege bei Beale, Apk, 1056.

101 Vgl. etwa Johannesapokalypse, 85: „Die bislang erarbeiteten Ergebnisse weisen auf eine neue erwägenswerte Möglichkeit, das traditionsgeschichtliche Verhältnis zwischen den Lebenswasser-Worten der Apk und des JohEv zu bestimmen, nämlich in denjenigen der Apk nicht Zeugen für die Vorgeschichte, sondern für die *Nach*geschichte der johanneischen Bildworte zu sehen", und 118: „Fern davon, eine jüdisch-apokalyptische Überlieferung im Stadium ihrer beginnenden bzw. schrittweisen Christianisierung zu belegen, bezeugen die Lebenswasser-Worte der Apk eine christliche, freilich apokalyptisch akzentuierte, theologisch wohldurchdachte einheitliche Konzeption, die sich die im JohEv tradierte christliche Überlieferung angeeignet

als das Joh und die Johannesbriefe, d.h. nach 100–110 n.Chr.,[102] abgefaßt worden sein muß.

Angesichts der zahlreichen Belege für Lasterkataloge im NT und in der frühchristlichen Literatur[103] legt sich die Vermutung nahe, daß der Apokalyptiker in Apk 21,8 aus dem ihm zur Verfügung stehenden traditionellen Material einen Lasterkatalog übernommen und seinen konkreten Aussageabsichten entsprechend bearbeitet hat.[104]

Nach P. Prigent sind als ursprünglicher „Sitz im Leben" solcher Lasterkataloge die Taufliturgie oder der dieser Taufhandlung vorausgehende Katechismusunterricht anzusehen. Hinter ihnen stand die Absicht, den Neubekehrten die ethischen Grenzen ihres neuen Lebens in Christus abzustecken.[105]

---

und sie umgeprägt hat". Vgl. zur Argumentation Taegers insgesamt 29–119. Kritisch Frey, in: Hengel, Johanneische Frage, 394ff. Anders als Taeger auch Aune, Apk III, 1128, der im Blick auf Belege für die Lebenswasserthematik in Apk 21,6; 22,17 und Joh 7,37f hinsichtlich ihrer traditionsgeschichtlichen Entwicklung feststellt: „John 7:37–38 is therefore the most heavily developed form of this traditional formulation", und Beale, Apk, 1055f, der Jes 49,10 als primäre traditionsgeschichtliche Vorlage für die Apk 21,6 aufgeworfene Lebenswasserthematik sieht: „Isa. 49:10 continues the string of references to Isaiah and is the basis for the metaphorical reward of water given for sustenance". So auch Hahn, Worte, 67, der die in der Apk gebotenen Lebenswasser-Worte in „einer jüdisch-apokalyptischen Überlieferung, die hierfür auf zentrale Vorstellungselemente der alttestamentlichen Prophetie zurückgreift", verankert sieht (so auch 64f). Hierzu aber nach der entsprechenden Analyse Taeger, Johannesapokalypse, 75: „Als Ergebnis bleibt festzuhalten: Bei der Konzeption des Apk-Verfassers handelt es sich um einen Entwurf, der sich in seinen Formulierungen an atl. Prophetenworte anlehnt und mit ihnen das Lebenswasser-Motiv verbindet, zu dem aber echte Parallelen in atl. und jüdisch-apokalyptischer Tradition fehlen".

[102] Zu dieser Datierung des Joh vgl. Vielhauer, Geschichte, 460: „Die Abfassungzeit [des Joh] läßt sich genauer bestimmen: der Terminus ad quem ist das erste Viertel des 2. Jh.s. Denn der Papyrus 52, der älteste nt. Papyrus, den wir besitzen, ein Fragment, das einige Zeilen aus Joh 18 enthält, wird nach paläographischen Kriterien in diese Zeit datiert. Wenn damals das Joh schon in Ägypten bekannt war, wird man als seine Entstehungszeit die Wende vom 1. zum 2. Jh. annehmen". Der Bestimmung des *terminus ad quem* von Vielhauer gegenüber m.R. kritisch Schnelle, Einleitung, 520.

[103] Vgl. hierzu etwa Röm 1,29–32; 1Kor 5,10; 6,9–11; Gal 5,19–21; (Eph 5,3–6); Kol 3,5.8f; 1Tim 1,9f; 1Petr 4,3; Barn 20,1f und auch Apk 9,20f; 22,15.

[104] Vgl. hierzu Roloff, Apk, 201: „Wahrscheinlich hat Johannes den hier [d.h. Apk 21,8] vorliegenden Katalog aus der Tradition übernommen. Er hat ihn jedoch durch Erweiterungen und Veränderungen seiner spezifischen Aussageabsicht angepaßt".

[105] Vgl. Apk, 322f im Blick auf Apk 9,20f mit Verweis auf E. Kamlah: „Kamlah has shown convincingly that many of these lists of vices contained in the writings of the NT have their roots in the baptismal liturgy or catechism of primitive Christianity, and that their purpose was to trace a boundary beyond which an individual could no longer claim to lead a life inspired by the Christian faith; the redeemed person is no longer the same man or woman as before; there is no question of his falling again into the reprehensible errors of this world", und 606 im Blick auf Apk 21,8: „[...] the baptismal character of these passages [d.h. die Lasterkataloge] which describe in detail the conduct of the natural man, the one who has not experienced new birth. One who has been regenerated cannot live in this manner that is unworthy of Christ". In diese Richtung denkt auch Böcher, Lasterkataloge, 75–84. Anders Aune, Apk III, 1130, der mit Blick auf die von Prigent zur Stützung

Um die aus der Tradition übernommenen Elemente des Lasterkataloges von denen scheiden zu können, die der Apokalyptiker auf dem Hintergrund seiner spezifischen Aussageabsichten aktuell hinzugefügt hat, ist es sinnvoll, die einzelenen Bestandteile des Apk 21,8 überlieferten Lasterkatalogs daraufhin zu überprüfen, inwieweit sie in anderen im NT und in der frühchristlichen Literatur überlieferten Lasterkatalogen ebenfalls begegnen. Diejenigen Laster, die in Apk 21,8 singulär erscheinen, gehen mit hoher Wahrscheinlichkeit auf den Apokalyptiker zurück und sind von ihm aus aktuellem Anlaß benannt worden. Diejenigen Verfehlungen, die in den neutestamentlichen und frühchristlichen Lasterkatalogen mehrfach belegt sind, dürften der vom Apokalyptiker übernommenen Tradition zuzurechnen sein. Das folgende Schaubild, in dem der Befund, wie ihn die ur- und frühchristlich überlieferten Lasterkataloge bieten, als Übersicht dargestellt ist, vermag das Ergebnis dieser Überprüfung anschaulich zu machen und in eine entsprechende Interpretationsrichtung zu weisen:[106]

Apk 21,8	Röm 1,29ff	1Kor 5,10	1Kor 6,9ff	Gal 5,19ff	(Eph 5,3ff)	Kol 3,5.8f	1Tim 1,9f	1Petr 4,3	Apk 9,20f	Apk 22,15	Barn 20,1f	Did 5,1f
δειλοί												
ἄπιστοι	(X)											
ἐβδελυγ-μένοι	(X)	(X)	(X)	(X)	(X)	(X)	(X)	(X)		(X)	(X)	(X)
φονεῖς	X						X		X	X	X	X
πόρνοι		X	X	X	X	X	X	(X)	X	X		X
φάρμα-κοι				X					X	X	X	X
εἰδωλο-λάτραι	(X)	X	X	X	X	X	(X)	X	X	X	X	X
πάντες οἱ ψευδεῖς	(X)				(X)	X	X			X	X	X

Dieser Befund[107] legt im Blick auf die Frage, welche Elemente des Lasterkatalogs auf dem Apokalyptiker vorliegendes traditionelles Material zurückgehen und welche von ihm aus aktuellem Anlaß eigenständig hinzugefügt worden sind, folgende Annahme nahe: (a) Die offensichtlich bewußt an

seiner Sicht angeführten Parallelen bemerkt: „None of these passages, however, has an indisputable link to a baptismal setting".

[106] Die eingeklammerten Kreuze zeigen an, daß in dem jeweils überprüften Lasterkatalog das in Apk 21,8 jeweils begegnende Laster zwar nicht mit dem entsprechenden gleichen Begriff, aber doch inhaltlich adäquat thematisiert wird.

[107] Zur literarischen Unabhängigkeit der Did von Barn 18–20 vgl. Vielhauer, Geschichte, 730: „Zweifellos gehört das Lehrstück von den Zwei Wegen zu den Quellen der Did. Daß es einmal selbständig existiert hat, geht daraus hervor, daß es sich auch in Barn 18–20 findet und beide Texte als voneinander unabhängig erwiesen sind".

den Anfang des Lasterkatalogs Apk 21,8 gestellten Laster der δειλία und der ἀπιστία,[108] die im Rahmen der neutestamentlichen Lasterkataloge de facto nur in Apk 21,8 begegnen,[109] sind vom Apokalyptiker aus aktuellem Anlaß benannt worden. Mit ihnen bezieht er sich auf die konkrete Situation der angeschriebenen Gemeinden und das in ihnen konkret virulente Verhalten eines Teils ihrer Mitglieder zur Zeit der Abfassung der Apk.[110] (b) Im Blick auf die übrigen in dem Lasterkatalog Apk 21,8 aufgeführten Laster, insbesondere die der πορνεία und der εἰδωλολατρεία, aber auch etwa die Verfehlung des ψεῦδος,[111] legt sich angesichts ihrer mehrfachen Bezeugung in unterschiedlichen neutestamentlichen und frühchristlichen Lasterkatalogen die Vermutung nahe, daß der Apokalyptiker sie in Apk 21,8 aus der Tradition übernommen hat. Das bedeutet zugleich, daß aus ihrer Nennung keine unmittelbaren Schlüsse auf die aktuelle Situation bzw. das vom Apokalyptiker kritisierte aktuelle Fehlverhalten zumindest eines (kleineren oder größeren) Teils der Adressaten der Apk gezogen werden dürfen.[112]

Im Blick auf den Lasterkatalog Apk 21,8 wird von einigen Exegeten aufgrund einer angeblich vorliegenden Zäsur zwischem dem siebten und dem achten der in diesem Vers genannten Laster die Ansicht vertreten, daß der Apokalyptiker mit dem zuletzt genannten Vergehen, dem ψεῦδος, die zuvor genannten Verfehlungen zusammenfassen wollte.[113] Im Rahmen dieser Interpretation wären unter den πάντες οἱ ψευδεῖς

---

[108] So auch Taeger, Johannesapoakalypse, 160, A. 181.

[109] Zu diesem Befund auch Aune, Apk III, 1131: „The two words [...] occur only here in Revelation and are found in no other vice lists in the NT".

[110] So auch Giesen, Apk, 459: „Feiglinge und Treulose werden in ntl Lasterkatalogen nur hier genannt und betont an den Anfang gestellt. Das zielt gewiß auf die konkrete Situation der Christen in Kleinasien". Ähnlich auch Roloff, Apk, 201. In diesem Sinne auch Biguzzi, Ephesus, 277.

[111] Die Tatsache, daß das Laster des ψεῦδος erst in den in der deuteropaulinischen Literatur gebotenen Lasterkatalogen bzw. in den Lasterkatalogen der späteren neutestamentlichen und frühchristlichen Schriften belegt ist, in den Briefen des Paulus hingegen in inhaltlicher Entsprechung nur in Röm 1,29–31 bezeugt ist, führt zu der Vermutung, daß diese Verfehlung erst in späterer Zeit zu einem fixen Bestandteil der in Katechismusunterricht und Taufliturgie zur Verwendung kommenden Lasterkataloge geworden ist.

[112] Im Blick auf das Laster des ψεῦδος anders etwa Giesen, Apk, 459 und Bousset, Apk, 445. Bousset hält die beiden in Apk 21,8 zuletzt genannten Laster der εἰδωλολατρεία und des ψεῦδος für Reflexe auf die aktuelle Situation der Adressaten der Apk: „Den Schluß machen wieder zwei charakteristische Worte: Götzendiener und Lügner. Götzendienst ist die Kardinalsünde, vor welcher der Apok.[alyptiker] warnt. Die Götzen aber sind Lügengebilde, die Götzendiener Lügner". Bousset und auch Giesen berücksichtigen aber zu wenig die Tatsache, daß der Apokalyptiker diese beiden Verfehlungen aus der Tradition entnommen hat, wie die oben durchgeführte Überprüfung der in der neutestamentlichen und in der frühchristlichen Literatur überlieferten Lasterkataloge gezeigt hat.

[113] So etwa Söllner, Jerusalem, 203: „Allerdings handelt es sich bei der letztgenannten und betont herausgehobenen Wendung καὶ πᾶσιν τοῖς ψευδέσιν [...] wohl nicht um eine gesondert aufgeführte Gruppe, sondern um einen Topos, der die vorher genannten Laster-Gruppen zusammenfassen soll". Ähnlich hier auch Giesen, Apk, 459, der die beiden innerhalb des Lasterkatalogs Apk 21,8 zuerst genannten Verfehlungen und das zuletzt genannte Laster auf einer gemeinsamen

dann nicht solche zu verstehen, die Unwahrheiten sprechen, sondern solche, die sich in ihrem Reden und Handeln als dem Heidentum gegenüber kompromißbereite und somit in den Augen des Apokalyptikers als Feinde der Wahrheit des Evangeliums zu charakterisierende Christen zu erkennen geben.[114] Damit aber wäre der gesamte Lasterkatalog Apk 21,8 nicht mehr im Sinne einer Aufzählung konkreter privater und individueller, jeweils differenter Verfehlungen zu deuten. Er zielte vielmehr ausschließlich auf diejenigen unter den in der Apk angeschriebenen Christen, die eine Aufweichung des Ausschließlichkeitsanspruchs der vom Apokalyptiker propagierten Verehrung Gottes und dessen ἀρνίον Christus und die damit einhergehende Teilnahme an paganen Kulthandlungen verkünden und praktizieren.[115]

Dieser Interpretation der Formulierung πάντες οἱ ψευδεῖς und des gesamten Lasterkatalogs Apk 21,8 stehen folgende Beobachtungen entgegen: (a) Die Annahme einer vom Apokalyptiker beabsichtigten Zäsur zwischen dem siebten und dem achten der in Apk 21,8 aufgezählten Laster läßt sich am Text nicht belegen. Vielmehr signalisiert die durchgängige Verwendung der kopulativen Konjuktion[116] καί vor jeder einzelnen der genannten Verfehlungen mit Ausnahme derjenigen, die den Satz einleitet, daß in Apk 21,8a eine Reihung mehrerer gleichberechtigter bzw. auf der gleichen Interpretationsebene befindlicher Begriffe vorliegt.[117] Dies macht die Annahme, daß der Apokalyptiker mit der achten Verfehlung, dem ψεῦδος, die sieben zuvor genann-

---

interpretatorischen Ebene ansiedelt: „Zusammenfassend werden am Ende solche [lasterhaften] Menschen ähnlich allgemein ‚Lügner' genannt [...] wie zu Beginn Feiglinge und Treulose. Lügnern, Feiglingen und Treulosen ist gemeinsam, daß sie sich im Bekenntnis zu Gott und zu Christus verfehlen". Kraft, Apk, 266 sieht zwar eine Zäsur zwischen den ersten sieben in Apk 21,8 aufgeführten Lastern und der achten Verfehlung, lehnt aber deren Interpretation als Bündelung des Vorhergehenden ab: „Der Begriff ‚Lügner' ist von der vorausgehenden Siebengliederreihe deutlich abgesetzt; man wird dennoch nicht folgern dürfen, daß es sich dabei um eine Zusammenfassung aller zuvor genannten Laster handele. Der Zusatz hat seinen Grund in sich selbst: er war darum erforderlich, weil die Abzweckung des Ganzen auf das Bekenntnis nicht nur dessen Tatsächlichkeit forderte, sondern auch seine inhaltliche Richtigkeit".

[114] So Prigent, Apk, 606: „These [d.h. πάντες οἱ ψευδεῖς] are obviously not primarily those who do not tell the truth, but those who are enemies of the truth [...] That is why the list of [Apk] 22:15 ends with this category, which it defines in a more clearly revealing manner: ‚whoever loves or practices a lie'." Ähnlich auch Beale, Apk, 1060: „The catalog of sins concludes with ‚all liars' [...] which likely points to a focus on those whose Christian profession is betrayed by compromising behavior or false doctrine".

[115] So etwa Giesen, Apk, 459: „Wenn diese Deutung [d.h. die Interpretation der Formulierung πάντες οἱ ψευδεῖς] richtig ist, enthält der Lasterkatalog keine konkreten Sünden aus dem privaten Bereich, sondern nur Verhaltensweisen, die für Menschen charakteristisch sind, die dem Götzen- und Kaiserkult anhängen". Ähnlich auch Prigent, Apk, 606f: „[...] that the list, whose items taken individually have primarily a moral connotation, when taken as a whole and in light of the context furnished by the book of Revelation, reveals something of a shift in the meaning of the words which in the end seem to point to idolatry. [...] A final word is in order: it seems that our author has made use of a list which [...] was originally ethical in scope, and that he applied it to the contemporary situation such as he analyzed it in his capacity as a prophet: the required obedience is above all the refusal of idolatry, which is threatening and contagious in all of its forms".

[116] Vgl. hierzu Blaß/Debrunner/Rehkopf, Grammatik, § 442, 367.

[117] Gleiches gilt auch für den Apk 22,15 überlieferten Lasterkatalog. Auch hier indiziert die Verwendung der kopulativen Konjunktion καί vor sämtlichen Gliedern der Reihung mit Ausnahme des ersten, daß sie als auf der gleichen Interpretationsebene befindlich anzusehen sind.

ten Vergehen zusammenfassen wollte, unwahrscheinlich. Damit aber legt sich zugleich auch die Vermutung nahe, daß in Apk 21,8a mit den einzelnen Termini jeweils voneinander zu differenzierende Verfehlungen bezeichnet werden sollten, die jede für sich den Zugang zur καινὴ κτίσις und zur κληρονομία (Apk 21,7) unmöglich machen. Daraus ergibt sich, daß das Laster des ψεῦδος nicht mit dem der εἰδωλολατρεία ineins gesetzt werden darf, was bedeutet, daß die Formulierung πάντες οἱ ψευδεῖς nicht als Verweis auf die Praxis der heidnischen Gottesverehrung, die in Apk 21,8a schon durch den Hinweis auf die εἰδωλολάτραι abgedeckt wird, gedeutet werden kann. Daraus aber folgt, daß es sich in Apk 21,8a bei den πάντες οἱ ψευδεῖς in der Tat um solche handelt, die sich der „Alltagslüge mit den kurzen Beinen"[118] schuldig gemacht haben.[119] (b) Die im einzelnen nicht mehr differenzierende Deutung aller Laster auf im Rahmen der heidnischen Gottesverehrung praktizierte Verhaltensweisen scheitert an der vierten der in Apk 21,8 genannten Verfehlungen, der φονή. Dieses Laster läßt sich nur schwerlich mit der Praxis der heidnischen Gottesverehrung in Verbindung bringen.[120] Viel näher liegt die Annahme, daß hier das Vergehen des Mordes bzw. der Bluttat als solches bezeichnet werden sollte, was zur Konsequenz hat, daß es sich auch bei den anderen sieben Lastern um „konkrete. Sünden aus dem privaten Bereich"[121] handelt, die als einzelne ethisch-moralische Verfehlungen mit der Praxis der heidnischen Gottesverehrung in Verbindung stehen können, aber nicht müssen. Hätte der Apokalyptiker in Apk 21,8 ausschließlich auf die s.E. im Blick auf die Teilhabe an der Verehrung heidnischer Gottheiten zu weit gehende Kompromißbereitschaft eines Teils seiner Adressaten abheben wollen, hätte er das in diesem Zusammenhang dann nicht mehr kohärente Laster der φονή aus der

---

[118] Kraft, Apk, 266.

[119] Daß diese Interpretation der Formulierung πάντες οἱ ψευδεῖς den dem Begriff ψεῦδος κτλ. in der Apk an anderer Stelle zugeordneten Bedeutungsinhalten nicht entspricht (vgl. hierzu etwa Lohmeyer, Apk, 169: „Daß unter ψευδής alle Laster zusammengefaßt werden können, ist für den Sprachgebrauch der Apc sehr bezeichnend; es setzt den Begriff der ἀλήθεια voraus, den auch das 4. Ev. hat, und aus dem heraus Jo 8,44 der Teufel der ‚Lügner von Anfang' heißt"; vgl. ähnlich auch Prigent, Apk, 606, A. 44) kann angesichts der Tatsache, daß der Apokalyptiker diese Formulierung zumindest dem Sinne nach aus der Tradition gewonnen hat (vgl. hierzu oben 316f), nicht verwundern. Daß sie bzw. der ihr zugrunde liegende Begriff ψεῦδος κτλ. in anderen Lasterkatalogen die Bedeutung der „Alltagslüge mit den kurzen Beinen" übernehmen können, belegen etwa 1Tim 1,10 und Kol 3,9.

[120] Die Schwierigkeiten, die diejenigen Exegeten, die die oben skizzierte Position der Interpretation des Lasterkatalogs Apk 21,8 ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Praxis der heidnischen Gottesverehrung vertreten, an diesem Punkt haben, zeigen sich etwa bei H. Giesen. Er ordnet seiner Interpretation entsprechend das Laster der φονή in die Thematik des Götzendienstes ein: „Hier ist wohl auch der Mord einzuordnen, insofern der Seher hier wohl wenigstens auch an die Martyrien der Christen denkt". Bei der Deutung der φονή ist Giesen somit aber gezwungen, den Rahmen seiner Interpretation von Apk 21,8 insoweit zu verlassen, daß unter dem Gesichtspunkt der Verfehlung der φονή nicht mehr die an der heidnischen Gottesverehrung Teilnehmenden, sondern die entsprechenden, für die Rechtsprechung in Prozessen gegen Christen und für die Vollstreckung der jeweils gefällten Urteile zuständigen staatlichen Behörden in den Blick geraten. Vgl. unter diesem Gesichtspunkt die ähnlich problematische Erklärung von Prigent, Apk, 605: „Satan is said to be a murderer from the outset in Jn 8:44: he introduces death by leading mankind to sin".

[121] Giesen, Apk, 459.

von ihm übernommenen Tradition streichen müssen. Dies bestätigt die oben[122] bereits vorgeschlagene differenzierte Interpretation der einzelnen in Apk 21,8a aufgeführten Verfehlungen.[123]

Anzunehmen ist, daß der Apokalyptiker mit den von ihm exponiert angeführten Verfehlungen der δειλία und der ἀπιστία, deren Nennung offensichtlich durch die konkrete Situation bzw. das konkrete Verhalten zumindest eines Teils der Adressaten der Apk zur Zeit ihrer Abfassung motiviert wurde, auf das Verhalten der in der Provinz *Asia* ansässigen Christen gegenüber der hier praktizierten kultischen Verehrung des amtierenden römischen Kaisers[124] Bezug genommen hat. Ein Teil der von ihm angeschriebenen asianischen Christen beteiligt sich aktiv an dessen kultisch-religiöser Verehrung, entweder, weil sie zu wenig mutig sind, sich der Teilnahme zu verweigern und die daraus resultierenden möglichen Repressalien auf sich zu nehmen, oder aber, weil sie davon überzeugt sind, daß dem amtierenden Kaiser eine soteriologische Bedeutung zukommt.[125] Dies disqualifiziert sie in den Augen des Apokalyptikers und schließt sie von der Teilhabe an der καινὴ κτίσις und an der in ihr sich realisierenden neuen und heilvollen Gemeinschaft mit Gott aus.[126]

---

[122] Vgl. hierzu oben 317ff.

[123] Vgl. hierzu auch Aune, Apk III, 1132, der im Blick auf den Lasterkatalog Apk 21,8a ebenfalls eine differenzierende Interpretation der einzelnen hier aufgeführten Verfehlungen vorschlägt: „All of these [d.h. die in einem mit einer paganen religiösen Vereinigung verbundenen Lasterkatalog aufgeführten; vgl. 1132] sins exclude the individual who commits them from access to temple worship, just as the offenders in Rev 21:8 and 22:15 are excluded from the holy city".

[124] Daß es in der gesamten Apk, insbesondere aber ab Apk 12, um diese konkrete Thematik und allenfalls sekundär um das allgemeine Problem der Partizipation an den unterschiedlichen Lebensaspekten der die Christen umgebenden paganen Umwelt geht, wurde oben gezeigt; vgl. hierzu oben 112ff.

[125] Vgl. hierzu oben 132f. Aufgrund dessen kann der hier verwendete Begriff der ἀπιστία sowohl auf die Treulosigkeit der Christen (so etwa Giesen, Apk, 459), aber auch auf ihren in ihrer Treulosigkeit sich manifestierenden Unglauben (so etwa Kraft, Apk, 266; ähnlich auch Lohmeyer, Apk, 168f) zielen.

[126] Hier aufgrund seiner differenten These zum Zweck der Abfassung der Apk anders etwa Giesen, Apk, 459: „Denn wer den Anfeindungen seitens der Gesellschaft feige aus dem Weg geht und wer angesichts der Nachteile, die das Christsein in einer gottfeindlichen Gesellschaft mit sich bringt, Gott und Christus untreu wird, stellt sich selbst auf die Seite der gottfeindlichen Mächte und wird deshalb vom endgültigen Heil ausgeschlossen".

3.3 Die zeitgeschichtliche Interpretation von Apk 21,1–8

In Apk 21,1–8 und, damit verknüpft, auch in Apk 21,9–22,5[127] wird die Vorstellung von einer neuen und heilvollen, unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott, die sich in den alltäglichen Lebensvollzügen realisiert und im Rahmen der am Ende der Zeit sich ereignenden καινὴ κτίσις Wirklichkeit wird,[128] entwickelt. Diese läßt sich sehr gut als Kontrastanalogie zu der in antikem Denken mit dem *adventus* des Herrschers in der entsprechenden Stadt oder Gebietskörperschaft verbundenen Vorstellung seiner wirkmächtigen und den jeweiligen Einwohnern Heil ermöglichenden und garantierenden *praesentia*[129] begreifen. Hadrian war im Rahmen seiner Inspektionsreisen[130] wie kein anderer der innerhalb des für die Abfassung der Apk in Frage kommenden Zeitraums[131] regierenden römischen Kaiser in der Provinz *Asia* präsent: Vor und nach, insbesondere aber auch während seiner Aufenthalte dort[132] stieß er verschiedene Projekte, insbesondere Bauvorhaben an, gewährte Finanzierungshilfen, kümmerte sich um die Belange der Städte und der Menschen[133] und trat in dieser Weise als deren Wohl, deren Heil und deren Zukunft ermöglichender und garantierender Herrscher auf. Darüber hinaus griff er, ebenfalls ohne Analogie zu sämtlichen anderen römischen Regenten innerhalb des für die Abfassung der Apk möglichen Zeitraums,[134] seine den jeweiligen Einwohnern wirkmächtig und heilvoll erscheinende Gegenwart in der von ihm veranlaßten Prägung von Reiseerinnerungsmünzen propagandistisch auf. Auf diesem Wege und auch durch die Aufstellung ihm geweihter privater Altäre[135] stellte er sich als der der Provinz *Asia*, aber auch sämtlichen anderen Städten und Regionen des *imperium Romanum* eben durch seine persönliche Anwesenheit Heil und Wohl erwirkende und garantierende *princeps* dar.[136] Gut denkbar ist nun, daß der Apokalyptiker mit seiner Apk 21,1–8 und dann weitergehend auch in Apk 21,9–22,5 formulierten Darstellung auf die Inspektionsreisen Hadrians, seine in diesen realisierte heilvolle *praesentia* u.a. auch in der Provinz *Asia* und deren propagandistische Verar-

---

[127] Vgl. hierzu oben 299f.
[128] Vgl. hierzu oben 305.
[129] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 162ff.
[130] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 153ff.
[131] Vgl. hierzu oben 58.
[132] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 153ff.
[133] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 153ff.
[134] Vgl. hierzu oben 58.
[135] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 130ff.
[136] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 168ff.

beitung[137] Bezug nahm und seine nur den standhaften und treuen Christen zuteil werdende eschatologische Perspektive als Kontrastanalogie dazu entwarf. Die Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 21,1–8(; 21,9–22,5) lassen sich also sehr gut auf dem Hintergrund der Datierung der Abfassung der Apk in die Zeit zwischen 132 und 135 n.Chr. denken und vermögen somit die in der vorliegenden Arbeit hinsichtlich der Frage nach dem Datum der Abfassung der Apk vertretene These zu untermauern.

Sicherlich läßt sich nicht bestreiten, daß sich auch andere, vor Hadrian regierende Kaiser, direkt oder indirekt[138] um das Wohl der Provinz *Asia* verdient gemacht haben. So hat die Provinz etwa unter den flavischen Kaisern Vespasian, Titus und Domitian eine wirtschaftliche Blütezeit erlebt.[139] Allerdings kann mit der Herrschaft der flavischen Kaiser die Vorstellung der wirkmächtigen und heilvollen *praesentia* des Herrschers als Gegenentwurf zu den Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 21,1–8 (und dann in Apk 21,9–22,5) in der bei Hadrian aufweisbaren Unmittelbarkeit nicht verknüpft werden, da sich bis auf einen möglichen Aufenthalt Vespasians in der Provinz *Asia* unmittelbar nach dessen Akklamation zum Kaiser weitere Aufenthalte der flavischen *principes* dort nicht nachweisen lassen.[140] Dies gilt auch im Blick auf den innerhalb seines Feldzugs gegen die Parther erfolgen Besuch Traians in der Provinz *Asia*:[141] Hierbei handelt es sich um einen Durchmarsch durch die Provinz zum geplanten Kriegsschauplatz und nicht um einen um der Provinz selbst willen erfolgten Besuch dort. Daß aber der Aufenthalt eines Kaisers an einem Ort weitaus eher mit der Vorstellung wirkmächtiger und heilvoller *praesentia* verknüpft worden ist, wenn er um des entsprechenden Ortes willen erfolgte, liegt auf der Hand. Die Kaiser Claudius, Nero und Nerva besuchten die Provinz *Asia* nicht.[142] Mit ihnen läßt sich demzufolge die Vorstellung ihrer wirkmächtigen und das Heil der Provinzialen garantierenden *praesentia* nicht verknüpfen.

---

[137] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 156ff.

[138] Entweder traten die Herrscher unmittelbar, etwa durch die Gewährung von Finanz- bzw. Wiederaufbauhilfen, für das Wohl der Einwohner der Provinz *Asia* ein (vgl. hierzu etwa Witulski, Kaiserkult, 46ff zu Claudius), oder aber, sie förderten die Entwicklung der Provinz z.B. mittelbar, etwa durch den primär aus militärischen Abzweckungen heraus erfolgten Bau von Straßen (vgl. hierzu etwa oben Witulski, Kaiserkult, 53ff im Blick auf die flavischen Kaiser).

[139] Vgl. hierzu u.a. Thompson, Apocalypse, 166 u.ö.

[140] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 67, A. 96.

[141] Vgl. hierzu Cassius Dio LXVIII 17,3.

[142] Vgl. hierzu die entsprechenden Abschnitte bei Witulski, Kaiserkult.

4. Apk 17,9–14

4.1 Exegetische Grundlagen

In Apk 17 beschreibt der Apokalyptiker die πόρνη μεγάλη Βαβυλών (Apk 17,2.5), d.h. die Stadt Rom (Apk 17,18),[1] als eine Frau, die auf einem θηρίον κόκκινον sitzt, das voll mit ὀνόματα βλασφημίας gewesen ist und über κεφαλαὶ ἑπτά und κέρατα δέκα verfügte (Apk 17,3). Dieses Bild deutet er in Apk 17,9–14:[2] Bei den κεφαλαὶ ἑπτά handelt es sich Apk 17,9 zufolge einerseits um sieben Berge, auf denen die Frau sitzt, andererseits aber auch um sieben βασιλεῖς, d.h. um sieben nacheinander regierende römische Kaiser.[3] Die κέρατα δέκα symbolisieren nach Apk 17,12 zehn Könige, die mit dem achten, die Reihe der sieben römischen Kaiser beschließenden und aus der Reihe der sieben stammenden[4] *princeps*[5] gemeinsam regieren (Apk 17,12) und gegen die πόρνη μεγάλη Krieg führen. Sie werden diese zwar überwinden und vernichten (Apk 17,16), müssen aber im endzeitlichen Kampf gegen das ἀρνίον Christus letztlich unterliegen (Apk 17,13–15).

---

[1] Vgl. hierzu etwa Bousset, Apk, 403: „Es kann kein Zweifel sein, daß mit der Hure die Stadt Rom gemeint ist. Sie wird nachher ([Apk 17,] V. 5 vgl. 16,19) Babylon genannt. In der späteren apokalyptischen Literatur ist der Name Babylon für Rom gebräuchlich". Vgl. hierzu auch 1Petr 5,13 und Brox, 1Petr, 247, der dafür votiert, daß in dem Terminus Βαβυλών in 1Petr 5,13 „ein Kryptogramm [...] zu sehen [ist], d.h. eine chiffrierte Auskunft, die aus der Sprache der frühjüdischen Apokalyptik nach dem Jahre 70 n.Chr. stammt und zweifellos Rom meint".

[2] Zu der an Apk 13,18 erinnernden Bemerkung ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν Apk 17,9 vgl. Giesen, Apk, 377: „Wie die Deutung der Zahl 666 ([Apk] 13,18) erfordert auch die historische Einordnung des Tiers einen Verstand, der Weisheit hat. Der Seher will, daß seine Adressaten hier und jetzt den wahren, nämlich dämonischen Charakter der röm.[ischen] Staatsmacht wahrnehmen [...] und damit auch den achten Kaier, der einer der sieben ist, identifizieren. Dafür bietet Johannes Hilfen an, die für die Adressaten, nicht aber für Außenstehende und damit auch nicht für uns eindeutig sind. Für den Seher aber ist es eine äußerst aktuelle Weissagung".

[3] Vgl. hierzu etwa Aune, Apk III, 946: „The term βασιλεῖς, usually translated ‚kings,' and the most elevated title of Hellenistic monarchs, can equally well be translated ‚emperors'".

[4] Beale, Apk, 876 kennzeichnet den Genitiv ἐκ τῶν ἑπτά als „genitive of relationship".

[5] Dieser achte βασιλεύς verkörpert offensichtlich das θηρίον κόκκινον, auf dem die πόρνη μεγάλη sitzt, bzw. das mit diesem identische, Apk 13,1–8 geschilderte erste θηρίον. Die Identität ergibt sich aus der Beschreibung dieses θηρίον in Apk 17,3, die mit der des ersten θηρίον Apk 13,1 übereinstimmt. Vgl. hierzu etwa U.B. Müller, Apk, 288: „Der Text [d.h. Apk 17,3] nimmt darin die Beschreibung des Tieres aus Kap. 13,1 auf (in leichter Abwandlung), ebenso in der Angabe der sieben Häupter und der zehn Hörner des Tieres". Ähnlich auch Prigent, Apk, 487: „Several authors think that the scene [d.h. Apk 17] was suggested to our author by one representation or another of a divinity riding an animal. This is far from being impossible, but what is essential is to understand the author correctly: for him the beast is the same one who appeared already in chapt. 13".

In Apk 17,10f ordnet der Apokalyptiker die Zeit seiner Gegenwart und die Zeit der Abfassung der Apk in die Reihe der sieben nacheinander regierenden βασιλεῖς ein: Fünf der sieben römischen Kaiser sind in der Vergangenheit bereits eines gewaltsamen Todes[6] gestorben, der sechste βασιλεύς hat zur Zeit des Apokalyptikers offensichtlich aktuell den Thron inne, der siebte, dessen Herrschaft noch aussteht, muß ὀλίγον, also eine kurze Zeit, regieren. Der achte *princeps* schließlich verkörpert das bereits Apk 13 beschriebene erste θηρίον, das augenscheinlich in der Vergangenheit bereits die Herrschaft ausgeübt hat, in der Gegenwart aber nicht regiert, und, wenn es zum zweiten Mal die Macht übernommen haben wird, εἰς ἀπώλειαν gehen muß. An dieser Stelle kann der Apokalyptiker einer Spannung in seiner Darstellung nicht entgehen: Während er in Apk 13 das erste θηρίον als eine zur Zeit der Abfassung seiner Apk gegenwärtige und reale Figur darstellt,[7] beschreibt er es in Apk 17,10f als eine Gestalt der Zukunft.

Bemerkenswert ist, daß das erste θηρίον in Apk 17,7f zunächst als „Träger" der κεφαλαὶ ἑπτά als der sieben βασιλεῖς, d.h. als das *imperium Romanum* insgesamt, als eine den einzelnen *principes* übergeordnete und diese zusammenschließende Größe firmiert. In Apk 17,11 erscheint es dann aber, indem der Apokalyptiker es als Reinkarnation eines der κεφαλαὶ ἑπτά beschreibt, als individueller βασιλεύς. Wie in Apk 13,1–8 repräsentiert das erste θηρίον auch hier in Apk 17,7ff zunächst eine kollektive Größe, wird in einem zweiten Schritt dann aber zu einer individuellen Figur zugespitzt.[8]

Aus der Apk 17,12 formulierten Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem θηρίον als dem achten in der Reihe der römischen Kaiser und den βασιλεῖς δέκα folgt, daß es sich bei letzteren um „Roman client kings"[9] handeln muß und nicht ebenfalls um römische Kaiser handeln kann. Daraus folgt für die Interpretation des Terminus

---

[6] Vgl. hierzu unten 326f. Anders etwa Roloff, Apk, 170, der das hier verwendete Verbum πίπτειν schlicht im Sinne von „sterben" deutet: „In einem geheimnisvollen Rätselspruch ist von acht Kaisern die Rede: Fünf von ihnen sind bereits ‚gefallen', d.h. gestorben". Zur Bedeutung des Verbums πίπτειν im Sinne des Sterbens durch einen gewaltsamen Tod vgl. Liddell/Scott, Lexicon, s.v. πίπτω, 1406. Sie geben dessen Bedeutung in einem „radical sense" mit „fall down, and (when intentional) cast oneself down" an.

[7] Vgl. hierzu oben 120ff.

[8] Vgl. hierzu oben 157; vgl. auch Roloff, Apk, 171: „Für moderne Logik liegt sicher ein Widerspruch darin, daß das Tier einmal mit der Stadt Rom ([Apk 17,] V. 9b) bzw. mit dem Imperium (V. 9c.10), das andere Mal mit dem Schreckenskaiser der Endzeit identifiziert wird. Johannes denkt nicht deduzierend, sondern assoziativ. Er umschreibt das von ihm Gemeinte mit Bildern, deren Gehalt einer erheblichen Variationsbreite unterliegt".

[9] Aune, Apk III, 951. Ähnlich auch Roloff, Apk, 171: „*Die zehn Hörner* werden im Anschluß an Dan. 7,24 gedeutet auf zehn Könige [...]. Dabei handelt es sich nicht [...] um römische Kaiser, sondern um Vasallenkönige, genauer gesagt: um politische Anführer und Machthaber, die zunächst noch keine Königswürde haben, diese jedoch zusammen mit dem Tier, d.h. dem *Nero redidivus*, erhalten, weil sie ihn unterstützen und ihm ihre Macht und ihren Einfluß zur Verfügung stellen".

διαδήματα δέκα in Apk 13,1, daß dieser ebenfalls nicht auf römische *principes* bezogen werden darf.[10]

Gegen diese Sicht und zugunsten der Annahme eines Bezugs der κέρατα δέκα auf römische Kaiser führt L. Brun folgende Argumente an: (a) das Vorbild von Dan 7, (b) die Analogie zu 4Esr 11, (c) der Duktus von Apk 13,1 selbst und (d) die Irrelevanz von Apk 17,12f für die Deutung von Apk 13,1.[11]

Kritisch gegen L. Brun ist Folgendes anzumerken: (a) Wie schon oben gezeigt worden ist,[12] hat der Apokalyptiker die ihm vorliegenden mündlichen und schriftlichen Traditionen nicht einfach nur zitiert, sondern kreativ bearbeitet. Dies bedeutet, daß er bei der Übernahme des Motivs der κέρατα δέκα aus Dan 7 keinesfalls dessen dortige Interpretation mit übernommen haben muß. (b) Die Darstellung im Rahmen der Adlervision 4Esr 11 trägt für die Interpretation des Motivs in der neutestamentlichen Apk nichts aus, da 4Esr und die Apk von unterschiedlichen Verfassern bzw. Redaktoren und aus unterschiedlichen Traditionskreisen stammen. Das bedeutet, daß möglicherweise gleiche Motive mit unterschiedlichen Inhalten und Implikationen gefüllt worden sein können. (c) Die Deutung der mit διαδήματα (Apk 13,1) bekränzten κέρατα δέκα auf Klientel- bzw. Vasallenkönige bereits in Apk 13 steht durchaus nicht im Widerspruch zu der „inneren Ökonomie" der Darstellung dieses Kapitels. Denn dieses Motiv bleibt entsprechend der Irrelevanz dieser Klientel- bzw. Vasallenkönige für den Argumentationsduktus von Apk 13 in diesem Kapitel letztlich ungedeutet. (d) Die Ausführungen des Apokalyptikers in Apk 17,12 sind nicht irrelevant für die Deutung von Apk 13, da das Apk 13,1–8 beschriebene erste θηρίον mit dem θηρίον κόκκινον aus Apk 17 identifiziert wird. (e) Sicherlich ist denkbar, daß der Apokalyptiker das gleiche Motiv im Rahmen seines Werkes in unterschiedlichen Sinnzusammenhängen unterschiedlich deuten und mit entsprechend unterschiedlichen Inhalten füllen kann, die sich allerdings nicht widersprechen dürfen.[13] Für die Deu-

---

[10] Anders hier Ulrichsen, Häupter, 13f mit Bezug auf L. Brun: „Die zehn Hörner in Apok. 13,1 müssen also zehn römische Kaiser sein. Diese Auffassung findet man oft in der älteren Forschung (19. Jh.), während man in unserem [d.h. im 20.] Jahrhundert im allgemeinen von [Apk] 17,12 ausgegangen ist".

[11] Vgl. in diesem Zusammenhang Kaiser, 143f: „Nein, die 10 Hörner des Tieres können hier [in Apk 13,1] nur Herrscher des römischen Reiches selbst sein, d.h. mit dem Diadem bekleidete römische Kaiser. Das verlangt schon das danielische Vorbild, wo die 10 Hörner die 10 Herrscher des vierten (griechischen) Weltreiches darstellen, [Dan] 7,7.24. Das verlangt die Analogie der Adlervision beim IV Esra, wo die 12 Flügel (die vor den Häuptern erwähnt werden) ausdrücklich von 12 römischen Kaisern gedeutet werden. Das verlangt vor allem die innere Ökonomie des johanneischen Bildes selbst, – wie wohl jedermann zugeben würde, wenn man sich nicht durch die (sekundäre) Deutung [Apk] 17,12f. verpflichtet fühlte, von dem nächstliegenden, kaum zu umgehenden Verständnis abzubiegen. Die Erklärung 17,12f. kann aber hier nicht maßgebend sein. Sie knüpft an ein anderes, relativ selbständiges Visionsbild an und bezieht sich auf neue, in Cap. 13 noch nicht in Betracht gezogene Momente des eschatologischen Dramas. Da der Verfasser selbst [Apk] 17,10, sogar in einem Atemzug, zwei verschiedene Deutungen der 7 Häupter vorträgt, ist auch nicht einzusehen, warum er nicht [Apk] 13,1 eine andere Deutung der Hörner vorausgesetzt haben sollte als die [Apk] 17,12f. (in anderem Zusammenhang) gegebene".

[12] Vgl. hierzu die traditionsgeschichtliche Analyse zu Apk 13 oben 192ff passim.

[13] Vgl. hierzu Bousset, Apk, 406: „Im Folgenden [in Apk 17,9] werden nun zunächst die sieben Häupter doppelt gedeutet, und zwar zuerst auf die Berge der siebenhügeligen Roma. Eine

tung der κέρατα δέκα auf eine Reihe von zehn römischen *principes* läßt sich in der Apk aber keinerlei Beleg finden. Fazit: Die κέρατα δέκα können nach Apk 17,12 nicht auf römische Kaiser bezogen werden. Das heißt zugleich, daß der Versuch, die βασιλεῖς historisch einzuordnen und auf einzelne römische *principes* zu beziehen, in Absehung von den κέρατα δέκα erfolgen muß.[14]

Die Frage, auf welche römischen Kaiser die κεφαλαὶ ἑπτά zu beziehen sind, wurde und wird in der Forschung außerordentlich kontrovers diskutiert.[15] Dies hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß der Apokalyptiker seinen Lesern hinsichtlich der historischen Zuordnung der *principes* in dem Rätselwort Apk 17,10 im Unterschied etwa zu dem Verfasser des 4Esr in 4Esr 11f und dem Verfasser von Sib V 12–51 keinen wirklichen Hinweis gibt.

In Apk 17,9 hat der Apokalyptiker das Verbum πίπτειν verwendet, um den Tod der ersten fünf βασιλεῖς als einen gewaltsamen zu charakterisieren,[16] in Apk 17,10 beschreibt er den Zeitraum der Herrschaft des siebten βασιλεύς als ὀλίγον. Aus diesen Beobachtungen lassen sich aber kaum Schlüsse auf die historische Einordnung der sieben bzw. acht βασιλεῖς ziehen. Zunächst relativiert die Tatsache, daß annähernd alle römischen Kaiser entweder tatsächlich oder aber gerüchteweise einen gewaltsamen Tod erlitten haben,[17] die aus der Verwendung des Verbums πίπτειν ableitbaren

solche Doppeldeutung ist, wenn sie sich nicht widerspricht, immerhin innerhalb einer und derselben Apk möglich".

[14] Anders hier in neuerer Zeit etwa Ulrichsen, Häupter, 16: „[Apk] 13,1 bezeichnen die zehn Hörner dagegen [d.h. im Unterschied zu Apk 17,12] die Reihe der Kaiser von Caligula an. Die drei Interregnumskaiser sind natürlich mitgerechnet. Sie gelten also für Hörner, aber nicht für Häupter. Diese Differenz ist nicht schwer zu fassen".

[15] Vgl. hierzu die ausführlichen Darstellungen und Übersichten bei Aune, Apk III, 947–949 und Beale, Apk, 874f und die ausführliche Behandlung des Problems bei U.B. Müller, Apk, 291–295 und bei Günther, Nah- und Enderwartungshorizont, 128–148.

[16] Vgl. hierzu etwa Lohmeyer, Apk, 143: „[...] und ἔπεσαν als ‚sie starben' zu fassen, ist sprachlich und sachlich unmöglich", und U.B. Müller, Apk, 294 mit Verweis auf Apk 14,8; 16,19; 18,2. U.a. Strobel, Abfassung, 439f zieht daraus den Schluß, daß es sich bei diesen fünf βασιλεῖς um römische Kaiser handeln muß, die gewaltsam zu Tode gekommen sind, was allerdings bei den unter diesen fünf *principes* ebenfalls subsumierten Vespasian und Titus zumindest historisch nicht zutreffend ist. Vgl. hierzu auch Aune, Apk III, 949: „‚To fall' is commonly used in the euphemistic metaphorical sense of a person's violent death, usually in war, in both Israelite-Jewish and Greek literature" (vgl. dort auch zahlreiche Belege).

[17] Vgl. hierzu Aune, Apk III, 949: „Many of the Roman emperors died violent deaths: Julius Caesar was assassinated by being stabbed twenty-three times [...] Caligula was stabbed repeatedly with swords [...] Claudius was poisoned [...] Nero committed suicide [...] Galba was stabbed to death by many using swords, decapitated, and his corpse mutilated [...] Otho committed suicide with a dagger [...] Vitellius was beaten to death [...] and Domitian was assassinated with a dagger". Vgl. ergänzend dazu Strobel, Abfassung, 439: „Vespasian [...] Gestorben an einer Fieberkrankheit. Später verbreitete sich das Gerücht von einer Vergiftung durch Titus. [...] Titus [...] Gestorben an einer Fieberkrankheit. Die Plötzlichkeit seines Todes gibt gleichfalls dem Gerüchte Nahrung, er sei gewaltsam beseitigt worden". Demzufolge können bis 96 n.Chr. nur die Tode des Augustus und des Tiberius nicht mit dem Verbum πίπτειν charakterisiert werden.

historischen Konsequenzen.[18] Darüber hinaus ist die relative Zeitangabe ὀλίγον keinesfalls in dem Sinne eingrenzbar, daß hier ein Zeitraum von zwei oder drei Jahren gemeint sein muß.[19] Gegenüber der Regierungszeit des Augustus, die ca. 41 Jahre betrug,[20] kann auch ein Zeitraum von 15 oder 20 Jahren eine mit der Zeitangabe ὀλίγον benennbare Zeitdauer darstellen.[21] Auch die Annahme, daß der Apokalyptiker trotz der Ansage, daß das Ende der Zeit nahe ist, in Apk 17,10f dieses Ende nicht bereits mit dem siebten, sondern erst mit dem achten βασιλεύς eintreten ließ, bietet keinen Anhaltspunkt für eine zeitgeschichtliche Einordnung, etwa dahingehend, daß der Apokalyptiker zur dieser Konstruktion gezwungen wurde, weil zur Zeit der Abfassung der Apk dieser siebte βασιλεύς als Mitregent gemeinsam mit dem sechsten herrschte, so daß er diesen siebten nicht übergehen konnte.[22] Die Konstruktion der sieben βασιλεῖς, ergänzt durch den achten, das erste θηρίον, entspricht vielmehr präzise dem Duktus der Darstellung von Apk 13: Auch hier stellt das erste θηρίον, ausgerüstet mit κεφαλαὶ ἑπτά, einen die Reihe der sieben ergänzenden, also den achten römischen Kaiser dar.[23] Somit läßt sich die Darstellung Apk 17,10f zwanglos als Aufnahme der Ausführungen von Apk 13 erklären.

Im Unterschied dazu bietet etwa die 4Esr11f überlieferte Adlervision und ihre Deutung zahlreiche Hinweise zur Identifizierung der jeweils gemeinten römischen Kaiser. Bei allen literarkritischen und redaktionsgeschichtlichen Problemen, die dieser Text aufwerfen mag,[24] ist jedoch in der Forschung unumstritten, daß es sich bei

---

[18] Vgl. Günther, Nah- und Enderwartungshorizont, 137: „So kommt denn m.E. der Bedeutung von ἔπεσαν im engeren Sinne auf das gewaltsame Ende der fünf kein allzu großes Gewicht zu".

[19] Anders hier Giesen, Apk, 382, der diese Zeitangabe als Argument dafür anführt, den siebten βασιλεύς mit der Person des Kaisers Titus zu identifizieren: „[...] und der siebte der nur kurz, d.h. zwei Jahre lang, regierende Titus", und Wellhausen, Analyse, 28: „Titus ist als siebenter und letzter in Aussicht genommen; ihn, den Zerstörer Jerusalems, wird die Rache ereilen nach kurzer Regierung".

[20] Nach Hanslik, Art. Augustus, in: KP 1, 744–754 bekleidete Augustus die Stellung des *princeps* von 27 v.Chr. bis zu seinem Tod 14 n.Chr.

[21] Dies gilt auch im Blick auf die ähnlichen bzw. parallelen Zeitangaben Apk 6,11; 12,12.

[22] Vgl. hierzu etwa Kraft, Apk, 221f: „Wenn der Seher in der letzten Zeit lebt und nur wenig Zeit vor sich zu haben glaubt, und wenn er in seiner Zählweise (im Anfangspunkt und im Gegenstand seiner Zählung) frei ist – nur daß es römische Kaiser sein müssen, was er zählt – was veranlaßte dann den Seher, für seine Gegenwart nicht die Zeit des Siebten, sondern die des Sechsten anzunehmen? Er will doch trösten und mitteilen, daß das alles nicht mehr lang dauern wird – warum schiebt er dann noch den siebten Kaiser zwischen seine Zeit und das Ende? Es hätte ihm frei gestanden zu sagen: sechs sind gefallen, jetzt ist der Siebte, und dann kommt das Ende – das heißt: so hätte er zählen können und müssen, wenn ihn nicht ein noch ungenannter Umstand daran gehindert hätte. Er ist gezwungen, mit der Regierung des Siebten zu rechnen, weil er ihn bereits kennt, weil am Siebten, wiewohl in diesem Augenblick noch der Sechste regiert, nicht mehr zu zweifeln ist. – Daraus ergibt sich: nur in einer kurzen, nach Monaten zählenden Zeitspanne kann diese Weissagung geschrieben sein, nämlich zur Zeit Nervas zwischen der Aufnahme Trajans in die Mitregentschaft und Nervas Tod. D.h. zwischen Sommer 97 und Frühling 98". Diese Überlegung Krafts erklärt immer noch nicht, warum der Apokalyptiker das Ende der Zeit nicht mit dem siebten, sondern mit dem achten βασιλεύς beginnen läßt. Das Faktum einer Mitregentschaft kann doch hier kaum hinderlich sein.

[23] Vgl. hierzu ausführlich oben 153ff.

[24] Vgl. hierzu etwa Schreiner, 4Esr, 389; Keulers, Eschatologische Lehre, 121 und U.B. Müller, Messias, 96.

dem zweiten Flügel, der länger als alle anderen regiert, um Augustus, und bei den drei Häuptern um die flavischen Kaiser Vespasian, Titus und Domitian handelt. Das macht es dann möglich, auch einen großen Teil der übrigen in der Vision aufgeführten Flügel auf römische Kaiser bzw. aufständische Fürsten und Truppenführer zu beziehen.[25] Diese Einigkeit unter den Exegeten, wie sie im Blick auf die Deutung der Adlervision 4Esr 11f zu konstatieren ist, fehlt im Blick auf die Deutung von Apk 17,10f, eben weil der Apokalyptiker in diesen Versen keine klaren Hinweise zur historischen Einordnung der sieben bzw. acht βασιλεῖς bietet. Auch innerhalb der Diskussion der einzelnen römischen Kaiser von Julius Caesar bis zu den Adoptivsöhnen Hadrians in Sib V 12–51 finden sich jeweils ausreichend klare Hinweise, die es den Lesern erlauben, die einzelnen Kaiser klar zu identifizieren.[26]

Der Vergleich der Darstellung in Apk 17,10 mit den zitierten Texten aus 4Esr 11f und Sib V wirft die Frage auf, ob es dem Apokalyptiker hier in Apk 17,10 überhaupt darum ging, daß seine Leser die fünf „gefallenen" Könige, den sechsten, der zum Zeitpunkt der Abfassung der Apk regiert, und den siebten, der die Herrschaft noch nicht angetreten hat, dies aber anscheinend bald tun wird und dann regieren muß, auf historische Personen beziehen und bestimmten Kaisern zuordnen können. Die augenscheinliche Unschärfe in der Darstellung in Apk 17,10f legt die Annahme nahe, daß der Apokalyptiker die Zuordnung der sieben bzw. acht βασιλεῖς auf bestimmte römische Herrscher nicht intendiert hat.[27]

D.E. Aune führt zugunsten der Annahme, daß die Aussage Apk 17,10 nicht auf sieben bestimmte römische Kaiser zu beziehen, sondern symbolisch zu deuten ist, folgende weitere Argumente ins Feld: (a) Der Apokalyptiker verwende in seinem Werk die Zahl „7" dreiundfünfzigmal, um göttliche Bestimmungen, die Entwicklung der Geschichte und das Aussehen des Kosmos auf symbolische Art und Weise zu beschreiben. Das lasse die Annahme wahrscheinlich erscheinen, daß er sie auch in Apk 17,10 in diesem Sinne verwendet habe.[28] (b) Auch aus der Tatsache, daß der Apokalyptiker

---

[25] Vgl. hierzu Keulers, Eschatologische Lehre, 116–122 und Myers, I.IIEsdr, 299.

[26] Vgl. hierzu etwa die eindeutigen Deutungen der jeweiligen Anspielungen bei Merkel, Sib, 1116–1118.

[27] In diesem Sinne votieren neben anderen etwa Taeger, Johannesapokalypse, 151: „Belastet man [Apk] 17,9–11 nicht mit Mutmaßungen über die Abfassungszeit der Apk und verzichtet man darauf, die Kaiser der Liste zu identifizieren, ist die Aussage eindeutig: Bevor mit dem Auftreten des Tieres, des achten Herrschers, der Schlußakt des eschatologischen Dramas einsetzt, wird nach dem regierenden, dem sechsten, erst noch ein weiterer Kaiser zur Macht kommen, aber er wird, wenn er kommt, nur ‚kurz' bleiben", und Aune, Apk III, 948: „Some have maintained, I think correctly, that John is not referring to seven specific kings; rather he is using the number seven as an apocalyptic symbol, a view that has become increasingly popular among scholars". Anders hier etwa Rissi, Was ist, 85: „Wir besitzen in diesen Versen [d.h. Apk 17,9b–17] [...] die einzigen wirklich brauchbaren Angaben, die uns vielleicht instand setzen, die Abfassungszeit des Buches zu bestimmen".

[28] Vgl. Apk III, 948: „Seven, a symbolic number widely used in the ancient world, occurs fifty-three times in Revelation to reflect the divine arrangement and design of history and the cosmos. The

die Zahl „7" der Tradition entnommen habe, ließe sich hier im Blick auf Apk 17,10 ihre symbolische Deutung folgern.[29] Unbestreitbar ist, daß die Zahl „7" in der Apk als das offensichtlich entscheidende Ordnungsprinzip begegnet. Dies spricht m.E. entscheidend dafür, daß der Apokalyptiker seine Ausführungen in Apk 17,10 symbolisch und nicht konkret historisch interpretiert wissen wollte.

Dies wiederum legt die Annahme nahe, daß die durch das in Apk 17,9 wiederkehrende ὧδε angezeigte Aktualität der nun folgenden Deutung der zuvor dargestellten Vision[30] sich weniger auf die Identität des ersten θηρίον, des achten βασιλεύς, bezieht als vielmehr auf dessen in Apk 17,8.10f durchgeführte Identifikation mit der Gestalt des *Nero redux* bzw. *redivivus*.[31]

Für die vorliegende Arbeit ist die Frage nach der Art und Weise der hier in Apk 17,8.10f formulierten Weissagung von entscheidender Bedeutung: Handelt es sich bei den Ausführungen Apk 17,8.10f um eine „echte" Weissagung, was zunächst bedeutet, daß der Apokalyptiker seine Apk zur Zeit des sechsten βασιλεύς verfaßt hat und auf den achten als auf einen zukünftigen römischen Kaiser vorausblickt, was dann aber auch heißt, daß insbesondere die Aussagen über das erste θηρίον in Apk 13.17 nicht zeitgeschichtlich interpretiert werden können? Oder handelt es sich bei der Weissagung Apk 17,8.10f um ein *vaticinium ex eventu*, was heißt, daß der Apokalyptiker seine Apk zur Zeit des achten βασιλεύς, zur Zeit der Regentschaft des ersten θηρίον verfaßt und sie künstlich in die Zeit des sechsten *princeps* rückdatiert hat?

Die erstgenannte Position vertritt in neuerer Zeit z.B. J.-W. Taeger, der davon ausgeht, daß es „völlig unnötig [ist] [...] anzunehmen, Johannes mache vom Stilmittel der fiktiven Vorzeitigkeit Gebrauch".[32] Zugunsten

---

enumeration of just *seven* kings, therefore, suggests the propriety of a symbolic rather than a historical interpretation". Ähnlich auch Beale, Apk, 869: „The number ‚seven' is not a literal number designating the quantity of kings in one epoch but is figurative for the quality of fullness or completeness, as in the OT, particularly Daniel 7, and throughout the Apocalypse, where ‚seven' or ‚seventh' occurs about forty-five times outside of 17:3–11 [...] all in clearly figurative expressions".

[29] Vgl. Apk III, 948: „The *seven* heads of the beast, first interpreted as seven hills and then as seven kings, is based on the archaic mythic tradition of the seven-headed dragon widely known in the ancient world [...] Since the author is working with traditional material, this again suggests that precisely *seven* kings should be interpreted symbolically".

[30] Vgl. hierzu Günther, Nah- und Enderwartungshorizont, 107 mit Berufung auf Weiß, Apk, 20f: „Das wiederkehrende ὧδε richtet sich an den gegenwärtigen Adressaten, der hier und jetzt die Zeichen der Zeit verstehen soll".

[31] In diese Richtung denkt etwa Weiß, Apk, 22, der mit Blick auf Apk 13,18 formuliert: „Die Entdeckung, die hier zu machen ist, lautet nicht: das Tier ist Domitian oder Nero, sondern: dieser Nero oder dieser Domitian, oder wer sonst die Christen verfolgt, das ist der Antichrist".

[32] Johannesapokalypse, 150. Ähnlich etwa auch U.B. Müller, Apk, 292f.295: „Diese zeitlichen Angaben hat man wohl ernst zu nehmen und den siebten als zukünftige Gestalt zu deuten, nicht aber als vaticinium ex eventu, als künstliche Rückdatierung".

seiner Sicht beruft sich Taeger im wesentlichen auf folgende Argumente: (a) Zunächst sei es schon aus stilistischen Gründen undenkbar, daß der amtierende römische Kaiser mit einer mythischen Gestalt wie dem ersten θηρίον gleichgesetzt werde.[33]

Bei der Darstellung dieses Arguments beruft sich Taeger insbesondere auf W. Bousset, der gegen die Deutung von Apk 17,8.10f als eines *vaticinium ex eventu* und einen Bezug von Apk 13,18 auf die unmittelbare Gegenwart der Leser insbesondere stilistische Gründe geltend macht: Eine „banale rationalistische Umdeutung"[34] des ersten θηρίον auf den zur Zeit der Abfassung der Apk aktuell amtierenden römischen Kaiser, in den Augen Boussets Domitian, „raubt [...] unserer Apokalypse ihren Stimmungsgehalt",[35] ließe sich sonst nicht nachweisen und entspreche nicht den der Abfassung einer Apokalypse in der Regel zugrundeliegenden stilistischen Kriterien.[36]

Gegen W. Bousset und J.-W. Taeger ist hinsichtlich dieses Arguments Folgendes festzuhalten: (1) Daß es sich bei dem ersten θηρίον nicht um eine „grausig, gespenstische, übermenschliche Erscheinung", sondern offensichtlich doch um einen römischen Kaiser, also einen Menschen handelt, bestätigt der Apokalyptiker selbst in Apk 17,8.10f. Hier beschreibt er nämlich das erste θηρίον als einen mit einem der sieben zuvor regierenden βασιλεῖς zu identifizierenden achten βασιλεύς, d.h. also als einen den römischen Thron innehabenden *princeps*.[37] Das bedeutet, daß das erste θηρίον auf der Erde nicht als „übermenschliche Erscheinung", sondern als menschliche Gestalt wahrnehmbar wird.[38] (2) In christlicher bzw. jüdischer Apokalyptik ist es sehr wohl möglich gewesen ist, den zur Zeit der Abfassung einer Apokalypse aktuell amtierenden nichtchristlichen bzw. nichtjüdischen Herrscher als den endzeitlichen Widersacher Gottes zu deuten. Dies belegt das zur Zeit des seleukidischen Herrschers Antiochos IV. Epiphanes

---

[33] Vgl. hierzu Johannesapokalypse, 150: „Doch es ist nur schwer vorstellbar, daß der Verfasser [d.h. der Apokalyptiker] den Anschein erwecken will, die von ihm in seinem Werk den Adressaten vermittelte Deutung der Vision durch den Engel datiere aus der Zeit des Vorvorgängers [...] des jetzigen Herrschers; denn damit wäre der regierende Kaiser mit jener in [Apk 17,] V. 8 und 11 erwähnten mythischen Gestalt gleichgesetzt, über die das Lamm siegreich triumphieren wird".

[34] Apk, 416.

[35] Apk, 416.

[36] Vgl. zum gesamten Zusammenhang Apk, 416: „Der Apok.[alyptiker] hat es in seiner Weissagung mit überiridischen höllischen und himmlischen Gewalten zu tun. Die Deutung auf Domitian ist einfach stilwidrig". In ähnlicher Weise auch U.B. Müller, Apk, 95, mit Bezug auf W. Bousset.

[37] Vgl. hierzu noch weitergehender Giesen, Apk, 378: „In Aufnahme von [Apk 17,] V. 8 präzisiert der Deuteengel, daß das Tier, das war und nicht ist, selbst ein achter ist, der einer aus den sieben ist. Damit ist das Interesse an der Identifizierung des Tieres mit einem bestimmten Kaiser bekundet".

[38] Dies wird weder von Bousset, Apk, 407f noch von U.B. Müller, Apk, 295 in ihre Überlegungen einbezogen.

(175–164 v.Chr.[39]) entstandene Danielbuch,[40] hier insbesondere Dan 7. Das aus dem vierten Tier erwachsende elfte Horn (Dan 7,8.24–27) symbolisiert eben Antiochos IV. Epiphanes, der innerhalb des nach einer Zeit von dreieinhalb καιροί, in welcher dem König die Freiheit zur βλασφημία gewährt wird (Dan 7,25), abgehaltenen Endgerichtes verurteilt und vernichtet werden wird (Dan 7,26).[41] Dies zeigt, daß die Deutung des ersten Apk 13,1–8; 17 beschriebenen θηρίον auf den zur Zeit der Abfassung der Apk regierenden römischen Kaiser keinesfalls „stilwidrig“ sein muß.[42]

(b) Nach Taeger lasse die in den Sendschreiben Apk 2f aufweisbare Situation einer direkten und unmittelbaren Kommunikation des Apokalyptikers mit seinen Adressaten eine Rückdatierung der gesamten Apk unwahrscheinlich erscheinen.[43]

Gegen dieses Argument lassen sich folgende Erwägungen ins Feld führen: (1) Denkbar ist, daß der Apokalyptiker in Apk 17,8.10f, unabhängig von der Apk 2f vorausgesetzten direkten und unmittelbaren Kommunikationssituation, seine Apk künstlich rückdatiert hat, weil er seine Leser vor Nachstellungen seitens der staatlichen Behörden, die sie angesichts seines staatskritischen Werkes möglicherweise zu gewärtigen hätten, schützen wollte.[44] (2) Möglich ist darüber hinaus auch, daß der Apokalyptiker seine Datierungsangaben Apk 17,8.10f nur auf den apokalyptischen Hauptteil seines

---

[39] Vgl. hierzu Volkmann, Art. Antiochos.5, in: KP 1, 389.

[40] Vgl. hierzu Plöger, Dan, 29: „Schon Porphyrius (gest. um 304 n.Chr.) hatte mit dem scharfen Auge eines Gegners den Verfasser des Danielbuches als einen Zeitgenossen des seleukidischen Königs Antiochus IV. Epiphanes [...] angesehen“.

[41] Vgl. hierzu etwa Collins, Dan, 323f: „The most specific clue to the date of this chapter [d.h. Dan 7] is found in 7:25: ‚He will think to change times and law.‘ The reference is to the decree of Antiochus Epiphanes suppressing the traditional cult and imposing pagan worship“, und Plöger, Dan, 117: „In jedem Falle herrscht Einmütigkeit darüber, daß mit dem kleinen Horn nur Antiochus IV. Epiphanes gemeint sein kann“.

[42] Zur Parallelität zwischen Dan und Apk vgl. Jenks, Antichrist Myth, 255: „Like Daniel almost precisely two hundred years earlier, Revelation was the product of a prophetic response to a specific historical situation [!] in which the people of God saw themselves under direct attack“.

[43] Vgl. Johannesapokalypse, 150. Taeger beruft sich dabei auf Roloff, Apk, 170: „Aber eine solche Identifikation Domitians mit einer mythischen Gestalt ist unwahrscheinlich, und gar die Vorspiegelung einer früheren Abfassungszeit ist bei einem in direkter Kommunikation mit seinen Lesern stehenden und ihnen bekannten Autor völlig unmöglich“. Ähnlich Beale, Apk, 874: „Others who hold a Domitianic date for the book unconvincingly argue that John wrote, as a typical apocalyptist, as if he were living in the past in order to pass off his work as prophecy. There is no evidence that ‚John‘ is a typical apocalyptist's pseudonym, and in ch[apters]s 2 and 3 John writes with an immediacy that is not compatible with a fictious authorship from the past“. Zu Apk 12,18 bemerkt Roloff allerdings: „Hier ist nun die Nahtstelle erreicht, an der die zeitlose mythologische Schau des Weltgeschehens in eine allegorisch-symbolische Darstellung aktuellster Gegenwart [!] übergeht“ (133).

[44] Vgl. hierzu etwa Giesen, Apk, 382: „Johannes setzt die Vordatierung als ein Stilmittel ein, um Unbefugten die Entschlüsselung des antichristlichen Kaisers zu erschweren. Auf diese Weise erspart er den Christen unnötiges Leid“.

Werkes, d.h. auf Apk 4,1–22,9,[45] auf Apk 12ff[46] oder aber nur auf die Vision Apk 17,1–18 bezogen wissen wollte. In diesem Falle wären die eine direkte und unmittelbare Kommunikation des Apokalyptikers mit seinen Lesern erheischenden Kapitel Apk 2f von dieser Datierungsangabe Apk 17,8.10f nicht betroffen. (3) Schließlich ist die Annahme nicht auszuschließen, daß der Apokalyptiker in Apk 17,8.10f eine ihm vorliegende Tradition verarbeitet hat, ohne sie entsprechend zu aktualisieren.[47] Auch diese Annahme böte eine befriedigende Erklärung für den offensichtlichen Widerspruch zwischen der Apk 2f vorliegenden direkten und unmittelbaren Kommunikationssituation zwischen dem Apokalyptiker und seinen Lesern und der auf eine Rückdatierung der Apk zielenden Aussagen Apk 17,8.10f.

Die Diskussion der von J.-W. Taeger angeführten Argumente gegen die Deutung der Aussagen Apk 17,8.10f als eines *vaticinium ex eventu* zeigt, daß sie diese Interpretation letztlich nicht mit Notwendigkeit belegen können. Wenn aber die Ausführungen Apk 17,8.10f im Lichte ihrer Verknüpfung mit den Ausführungen Apk 13,18 und der hier durchgeführten Verschlüsselung des Namens des ersten θηρίον und des ἄνθρωπος auf

---

[45] Vgl. hierzu etwa den Vorschlag zur Gliederung der Apk bei Aune, Apk I, c–cv. Aune unterscheidet Apk 1,7–3,22 und Apk 4,1–22,9 als zwei verschiedene Teile der Apk. Ähnlich auch U.B. Müller, Apk, 29f: „Bei der Frage nach der Komposition [der Apk] hat man von dem Nebeneinander der sieben Sendschreiben bzw. Briefe an die Gemeinden ([Apk] 2–3) und des apokalyptischen Hauptteils ([Apk] 4,1–22,5) auszugehen. [...] Man kann in gewissem Sinne von einer Zweiteilung des Buches sprechen [...] Sendschreiben und apokalyptischer Teil, wenn auch letzterer das größere Gewicht hat".

[46] Zu dieser Möglichkeit etwa U.B. Müller, Apk, 203, der in der Vision des Engels mit dem βιβλαρίδιον Apk 10, insbesondere in Apk 10,11 einen sich auf die Visionen Apk 12ff beziehenden Neuansatz sieht: „Deshalb nimmt man im allgemeinen an, daß das ‚Büchlein' sich auf [Apk] 11,1–13 bezieht, die in Vers 11 angekündigte Weissagung aber auf die Folge der Visionen ab [Apk] 12, besonders 13, 17 und 18". Ähnlich auch Lohmeyer, Apk, 87: „Das προφητεύειν [Apk 10,11] – der Ausdruck ist bezeichnend und stellt den Seher an die Seite a[lt]t[estament]licher Propheten [!] – ist von dem Büchlein deutlich gelöst. Dann muß dessen Inhalt in [Apk] 11,1–11 gefunden werden. Das gleiche ergibt sich aus dem Ausdruck μυστήριον. Ein ‚Geheimnis' kann nicht in dem offenen Büchlein gefunden werden, zu dem in [Apk 10,] 7 eine Beziehung auch nicht angedeutet ist, [Apk 10,] 11 verlöre auch seinen Sinn, wollte man in dem Büchlein das μυστήριον bzw. πφροφητεύειν finden. Vielmehr bildet die Weissagung gegen die Völker einen Teil des μυστήριον".

[47] Vgl. hierzu Roloff, Apk, 170f: „Sehr wohl denkbar ist jedoch, daß Johannes hier [in Apk 17,10f] einen älteren judenchristlichen Rätselspruch [...] in sein Buch aufgenommen hat, weil er ihm zum Thema zu passen schien. Das, worauf es ihm ankam, war wohl nur, daß dieser Spruch die Erwartung der Wiederkehr Neros ausdrücklich bekräftigte. Ihn im übrigen durch eine veränderte Zählung der Kaiser mit der inzwischen veränderten Situation in Einklang zu bringen, dürfte weder Johannes noch seinen Lesern schwer gefallen sein". In diese Richtung denken auch Aune, Apk III, 949: „A further complication is the possibility that the final author of Rev 17 did not write during the reign of the sixth emperor [...] but revised and updated a document that was written at an earlier time", und Bousset, Apk, 407: „Wie man nun aber auch das αὐτὸν δεῖ μεῖναι erklären möge, sicher scheint mir, daß der vorliegende Vers ursprünglich unter Vespasian [d.h. dem Vorvorgänger von Domitian, in dessen Regierungszeit Bousset zufolge die Apk insgesamt verfaßt worden ist; vgl. 131–136] geschrieben war".

die Möglichkeit ihrer historischen Verifikation hin überprüft werden, wird deutlich, daß es sich bei ihnen um ein *vaticinium ex eventu* handeln[48] muß:[49] Unter der Voraussetzung, daß in Apk 17,8.10f kein *vaticinium ex eventu* vorliegt, erwächst aus der Verbindung der hier vorliegenden Aussagen mit den Ausführungen Apk 13,18[50] für die Leser die Aufgabe, den Namen des voraussichtlichen übernächsten Nachfolgers des amtierenden Kaisers mit Hilfe der Zahl 666 zu berechnen bzw. zu entschlüsseln. Im Blick auf die Frage nach der historischen Möglichkeit der Realisierung dieser Aufforderung ergibt sich hinsichtlich der in Frage kommenden römischen Kaiser[51] folgendes Bild: (a) Hinsichtlich der sog. Adoptivkaiser Nerva, Traian, Hadrian und Antoninus Pius machte die Aufforderung zur Berechnung des Namens des römischen Kaisers Apk 13,18, wenn es sich bei diesem um den übernächsten Nachfolger des amtierenden *princeps* handelte, keinerlei Sinn. Denn die Adoption stellte jeweils nur die Nachfolge des jeweils nächsten, nicht aber des übernächsten Kaisers sicher, so daß der zur Zeit eines sechsten Kaisers schreibende Apokalyptiker allenfalls zu wissen vermochte, wer der siebte Kaiser, also der adoptierte unmittelbare Nachfolger ist. Über dessen Nachfolger aber, den achten Kaiser, konnte er zur Zeit des sechsten keinerlei Kenntnis haben. (b) Genausowenig kommen auf diesem Hintergrund Titus oder Domitian als diejenigen Kaiser in Frage, in dessen Regentschaft die Apk verfaßt worden ist, da weder zur Zeit des Titus noch zur Zeit Domitians Klarheit über den jeweils übernächsten *princeps* herrschte. Gleiches gilt im Blick auf die letzten *principes* aus der julisch-claudischen Dynastie, Claudius und Nero. (c) Wenn Apk 17,10 nicht als *vaticinium ex eventu* interpretiert

[48] Diese These wurde m.W. erstmalig vertreten von Cerfaux/Cambier, Apk, 152 und aufgenommen u.a. von Böcher, Johannesapokalpyse, 96 und ders., Vaticinium ex eventu, 26: „Zwei Vaticinia ex eventu verbergen sich offensichtlich in Apk 17,9–14" und Giesen, Apk, 381–383, bezogen auf Domitian. In diese Richtung denken auch Becker, Fragen, 102, bezogen auf Traian: „Der achte König [...] reflektiert den historischen Standort des Verfassers zu Beginn der Regierungszeit Trajans", Feuillet, L'Apocalypse, 77, der im Blick auf Apk 17,10 von einer „antidatation fictive" spricht, und Vielhauer/Strecker, Johannesapokalpse, 533. Zur Bedeutung des *vaticinium ex eventu* in der frühjüdischen Apokalyptik und in der Apk vgl. insbesondere Böcher, Vaticinium ex eventu, 20–22.27: „Die Strukturierung der Johannes-Apokalypse durch ein System von Heilsweissagungen (Vaticinia), die durch die Eventūs gegenwärtigen Unheils beglaubigt werden, widerlegt das immer wieder vertretene Vorurteil, die Offenbarung des Johannes sei ein Buch, das ‚apokalyptische' Ängste schüre. Das Gegenteil ist der Fall: die gegenwärtigen Bedrängnisse sind Durchgangsstationen und Belege für die heilvolle Zukunft" (27). Vgl. auch neuestens Klauck, Never Come Back, 285, allerdings mit Blick auf Domitian als achten Kaiser.

[49] Falls der Apokalyptiker in Apk 17,10 nicht, wie etwa Roloff, Apk, 170f (vgl. hierzu oben 332 mit A. 47) vermutet, eine Tradition verarbeitet hat, ohne sie entsprechend zu adaptieren.

[50] Zur Interpretation von Apk 13,18, insbesondere zu der dort vertretenen isopsephischen Deutung vgl. ausführlich oben 181ff.

[51] Zum zeitlichen Rahmen der Abfassung der Apk vgl. oben 58.

wird, bleibt im Rahmen des möglichen Abfassungszeitraums der Apk[52] historisch nur eine Situation denkbar, in der die Rezipienten des Werkes die ihnen Apk 13,18 gestellte Aufgabe hätten erfüllen können: Die Apk müßte während der Regierungszeit Vespasians abgefaßt worden sein. Da nach der Inthronisation Vespasians 69 n.Chr. seine beiden Söhne Titus und Domitian zu *Caesares* und zu *principes iuventutis* ernannt worden sind,[53] ließe sich von diesem Zeitpunkt an zumindest annehmen, daß sie ihm auf den Kaiserthron nachfolgen. Da Domitian im Unterschied zu seinem Bruder während der Regentschaft seines Vaters an den Regierungsgeschäften nicht beteiligt worden ist,[54] legte sich bereits in vespasianischer Zeit die Vermutung nahe, daß, wenn die Dynastie der Flavier sich an der Macht halten wird, Domitian allenfalls als Nachfolger seines Bruders *princeps imperii Romani* wird. Das bedeutet, daß bereits zur Zeit des Kaisers Vespasian im Sinne von Apk 17,10 auf seinen übernächsten Nachfolger hätte geschlossen werden können, so daß der Name dieses übernächsten Nachfolgers dann bereits in der Gegenwart seines vorletzten Vorgängers im Sinne von Apk 13,18 berechenbar gewesen wäre.

Folgende Erwägungen lassen diese Rekonstruktion allerdings unwahrscheinlich erscheinen: (1) Daß Domitian der übernächste Nachfolger seines Vaters werden würde, stand in der Zeit der Regentschaft Vespasians keinesfalls fest, sondern war lediglich eine denkbare Möglichkeit. Erst Titus ernannte seinen Bruder zum *consors imperii* und zu seinem Nachfolger.[55] (2) Der Name *Domitianus Caesar*, den Domitian nach der Inthronisation Vespasians und zu Lebzeiten seines Vaters trug, läßt sich nicht sinnvoll auf die Zahl 666 beziehen: Die griechische Variante dieses Namens, Δομιτιανὸς Καῖσαρ,[56] ergibt, gematrisch berechnet, die Zahl 1087,[57] die hebräische Variante דומיטינוס קסר[58] die Zahl 555.[59] Dieses Argument gilt auch dann, wenn

[52] Vgl. hierzu oben 58.

[53] Vgl. Hanslik, Art. Titus.2, in: KP 5, 875 und ders., Art. Domitianus.1, in: KP 2, 122.

[54] Vgl. hierzu Weynand, Art. Flavius 77, in: PRE VI 2, 2547: „Immerhin wurde Domitian unter Vespasians Regierung eine Reihe von außerordentlichen Ehrungen zuteil, offenbar mit Rücksicht auf die Möglichkeit, daß er einmal Princeps würde [...] Aber von Regierungsgeschäften wurde er im allgemeinen ferngehalten. Nur von Vespasians Botschaften an den Senat wird berichtet, daß sie auch von Domitian dort vorgetragen wurden [...] Die andern Ehrungen, die er empfing, gehen offenbar nicht über das hinaus, was man als unumgänglich für den Sohn des Vespasian und den Bruder des Titus betrachtete".

[55] Vgl. hierzu Suetonius, *Titus* 9,3 und Hanslik, Art. Domitianus.1, in: KP 2, Sp. 122, und ders., Art. Titus.2, in: KP 5, Sp. 875.

[56] Vgl. als Beleg für diese Schreibweise Illion 103a, Z. 3f; vgl. auch Josephus, *bell.* VII 85.

[57] Wird hier die in der Zeit seines Prinzipats ebenfalls belegte Schreibweise Δομετιανὸς Καῖσαρ hypothetisch zugrundegelegt, ergibt sich kein wesentlich anderes Ergebnis. Die Zahl beträgt in diesem Fall nicht 1087, sondern 1082.

[58] Vgl. hierzu als Beleg Jastrow, Dictionary, s.v. דּוֹמִיטְיָנוֹס, 286.

[59] Auch andere im Hebräischen mögliche Schreibweisen des Namens דומיטינוס führen zu keinem anderen Ergebnis. Die von Kraus, Lehnwörter, 214 nachgewiesenen Schreibweisen דמטינוס

anzunehmen ist, daß die Entschlüsselungsaufforderung Apk 13,18 die zuvor zu leistende hypothetische Rekonstruktion des Namens, den Domitian nach seiner Inthronisation tragen wird, d.h. *Imperator Caesar Domitianus Augustus*, impliziert. Auf der Grundlage des griechischen Alphabets berechnet, geht nämlich bereits die Summe der Buchstaben des Namens Δομιτιανός bzw. Δομετιανός weit über die Zahl 666 hinaus.[60] Auf der Grundlage des hebräischen Alphabets ergibt der dann als Berechnungsgrundlage für den ἀριθμὸς θηρίου zugrundezulegende Name דומיטינוס, möglicherweise verbunden mit der Titulatur קסר, in keinem denkbaren Fall die Summe 666.[61]

Der von E. Stauffer vorgeschlagene, allerdings außerordentlich gezwungene Bezug der Zahl 666 auf den in der Form Α Καῖ Δομετ Σεβ Γε abgekürzten Namen Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Δομετιανὸς Σεβαστὸς Γερμανικός[62] setzt voraus, daß Domitian den Ehrentitel *Germanicus* angenommen hat, was bedeutet, daß diese Berechnung erst nach 83 n.Chr., also in keinem Falle zur Zeit der Regentschaft Vespasians, denkbar ist.[63] Der von L. v. Hartingsveld im Blick auf den Apk 13,18 formulierten Entschlüsselungsauftrag dargestellte Lösungsvorschlag קסר דומיטינוס muß aus zwei Gründen scheitern: (a) Nach seinen Berechnungen ergibt קסר דומיטינוס nicht ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ, sondern ἑξακόσιοι δέκα ἕξ. Diese zwar von einigen Codices zu Apk 13,18 gebotene Textvariante ist aber zu schwach bezeugt, als daß sie hier als ursprünglicher Text in Frage kommen könnte.[64] (b) Der Berechnungsvorschlag v. Hartingsvelds impliziert, daß von den Lesern der Apk zwei Transferleistungen erbracht werden müssen, zunächst den Transfer von der Zahl 666 auf die Buchstabenkombination סוכע חבטוהויבכ, dann den Transfer von dieser Buchstabenkombination auf den Namen קסר דומיטינוס.[65] Auf

---

und דמיטינוס zeitigen, verbunden mit der Titulatur קסר, als Ergebnis lediglich 549. Wird die Titulatur קסר nicht defektiv geschrieben, was im Grunde ausgeschlossen ist, da diese defektive Schreibweise bei der Berechnung des Namens קסר נרון zugrundezulegen ist (vgl. hierzu oben 180), ergeben sich die Zahlen 565 bzw. 559. Die von S. Kraus nachgewiesene korrumpierte Form רחימטינים ergibt, verbunden mit der Titulatur קסר, die Zahl 953.

[60] Vgl. hierzu oben 334, A. 57.

[61] Die theoretisch denkbare Möglichkeit, daß der Apokalyptiker hier zur Erarbeitung der Berechnungsgrundlage andere Titel aus der hypothetisch zu erschließenden Kaisertitulatur wie etwa *imperator*/αὐτοκράτωρ oder *Augustus*/Σεβαστός im Sinn hatte, muß reine Spekulation bleiben, die diese Titel hebräisch nicht belegt sind. Jastrow, Dictionary, 951 weist nur den Plural סבסטין/Σεβαστοί nach.

[62] Vgl. Christus und die Caesaren, 196. Zu dieser Lösung kritisch Beale, Apk, 720: „Its weakness is that there is no coin on which all five of the titles appear".

[63] Vgl. hierzu Hanslik, Art. Domitianus, in: KP 2, 123.

[64] Diese Variante wird im wesentlichen nur von dem Codex C, einer Handschrift der Kategorie II (vgl. hierzu Aland/Aland, Text, 118), geboten, während mit dem Papyrus 47 und dem Codex A zwei Handschriften der Kategorie I (vgl. hierzu 109.118) die Variante ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ vorschlagen. Ähnlich auch Aune, Apk II, 722, der die Variante ἑξακόσιοι δέκα ἕξ als „clearly inferior" bezeichnet. Anders, allerdings eher apodiktisch, v. Hartingsveld, Zahl, 197: „Dennoch spricht mehr dafür anzunehmen, dass 616 nachher in 666 abgeändert worden ist als umgekehrt. Es fällt auf, dass 666 genau die Zahl des griechischen Wortes θηρίον in hebräischer Umscheibung aufweist".

[65] Vgl. Zahl, 200f: „Zusammenfassend ist zu sagen, dass das Problem, das in Apok. xiii 17,18 vorliegt, zu lösen ist, wenn man von der hebräischen Transkription der beiden Wörter Kaiser Domitianus, also קיסר דוניטינוס ausgeht. Sodann läßt man jeden dieser Buchstaben 18 Plätze

die Notwenigkeit eines solchen zweifachen Transfers wird in Apk 13,18 aber mit keinem Wort hingewiesen. Der von R. Schütz vorgelegte Vorschlag, die Zahl 666, geschrieben als *DCLXVI*, auf der Grundlage des lateinischen Alphabets auf die Person Domitians zu beziehen,[66] kommt unbenommen seiner immanenten Probleme[67] im vorliegenden Zusammenhang nicht in Frage, da er auf Fakten beruht, die im Grunde erst nach dem Tod Domitians bekannt gewesen sein konnten,[68] was bedeutet, daß die von Schütz vorgeschlagene Berechnung zur Zeit Vespasians nicht möglich gewesen ist.

(3) Zweifelhaft bleibt, ob der Name *Domitianus Caesar* als Berechnungsgrundlage für die Zahl 666 allgemein bekannt gewesen ist. Inschriftlich ist er für die Zeit vor Domitians Prinzipat in der Provinz *Asia* m.W. lediglich zweimal[69] belegt, was bedeutet, daß schon aufgrund mangelnder Kenntnis die vom Apokalyptiker geforderte Berechnung des Namens des dann zukünftigen römischen Kaisers von seinen Adressaten kaum hätte geleistet werden können.

Aus alledem ergibt sich: Aus der Verknüpfung der Aussage Apk 13,18, der zufolge der Apokalyptiker seine Leser zur Entschlüsselung des als Zahl 666 codierten Namens des das erste θηρίον verkörpernden römischen Kaisers aufruft, mit den Ausführungen Apk 17,8.10f, denen zufolge es sich bei dem ersten θηρίον um den übernächsten Nachfolger des amtierenden *princeps* handelt, würde den Lesern die Aufgabe erwachsen, aus der Zahl 666 den übernächsten Nachfolger des aktuell amtierenden römischen *princeps* zu dechiffrieren. Diese Aufgabe läßt sich in dem für die Abfassung der Apk in Frage kommenden Zeitraum[70] historisch zu keiner Zeit sinnvoll erfüllen. Daher bleibt nur noch die Annahme übrig, daß es sich bei der in Apk 17,8.10f formulierten Prophezeiung um ein *vaticinium ex eventu*

---

aufrücken, also סוכע חבטוהויבכ. Zum Schluß zählt man den Zahlenwert jedes Buchstaben zusammen. Dies ergibt [...] 616".

[66] Vgl. Offenbarung, 64–66.

[67] Um zu der Zahl *DCLXVI* zu gelangen, muß Schütz annehmen, daß das *L* als das Zeichen für das Jahr der Prägezahl *XVI* beibehalten worden ist: „Zur Rätsellösung gehört nur das Hinüberlesen aus dem Griechischen ins Lateinische. Und dabei taucht auch das Spiel mit 666 auf: denn der abgekürzte Name mit dem Jahr der Prägezahl 16 hieße griechisch: ΔK*L*ις'. Mit der Übertragung in die lateinische Form muß das Jahreszeichen *L* fortfallen. Wird es spielerisch beibehalten, so entstand *DCLXVI* d.h. 666. So erklärt sich die zwiefache Tradition der Zahl" (Offenbarung, 65). Ob die Leser der Apk eine solchermaßen konstruierte Verschlüsselung hätten dechiffrieren können, muß m.E. dahingestellt bleiben.

[68] Vgl. hierzu Offenbarung, 65f. Die Zahl *XVI*, die letzten drei Ziffern in der Zahl *DCLXVI*, rekurriert Schütz zufolge auf das sechzehnte Regierungsjahr Domitians (vgl. 65), das aber seinen eigenen Angaben zufolge nur vom 14. bis zum 18. September 96 n.Chr., dem Todestag des Kaisers, währte (vgl. 66). Demzufolge hätte ein Bezug der Zahl *DCLXVI* auf Domitian im Grunde erst nach dessen Tod hergestellt werden können.

[69] In einer Inschrift aus Ilion (vgl. hierzu Illion 103, Z. 3f), die allerdings auch aus domitianischer Zeit stammen könnte (P. Frisch datiert sie in die zweite Hälfte des 1. Jh. n.Chr.; vgl. Illion, 209) und einer Inschrift aus Apollonia (vgl. hierzu Le Bas/Waddington, Inscriptions II 1069).

[70] Vgl. hierzu oben 58.

handelt, d.h., daß der Apokalyptiker, der zur Zeit des das erste θηρίον verkörpernden achten βασιλεύς schrieb, die Abfassung seines Werkes in die Regierungszeit seines vorletzten Vorgängers hinein rückdatierte.

Untermauert wird diese Erwägung durch die Tatsache, daß der korrekte und vollständige Name des entsprechenden römischen Kaisers erst bei dessen Inthronisation feststand und den Einwohnern einer nichtitalischen Provinz in ihrer Breite erst von diesem Zeitpunkt an, etwa durch die Errichtung von Ehren- oder Weihinschriften, vermittelt worden ist. Daher lag erst vom Zeitpunkt der Inthronisation an eine verläßliche Berechnungsgrundlage vor, was bedeutet, daß die in Apk 13,18 geforderte Berechnung des ἀριθμὸς ἀνθρώπου, d.h. der Bezug der Zahl 666 auf den Namen eines römischen Kaisers, sinnvoll nur bei dem gegenwärtig amtierenden *princeps* und bei dessen Vorgängern, nicht aber bei möglichen Nachfolgern geleistet werden kann. Das spricht ebenfalls für die Deutung der Prophezeiung Apk 17,8.10f als eines *vaticinium ex eventu*.[71]

Schließlich erklärt die Annahme, bei der Weissagung Apk 17,8.10f handele es sich um ein *vaticinium ex eventu*, die oft beobachtete Spannung zwischen der von dem Apokalyptiker verkündigten „akute[n] Nah- oder gar Nächsterwartung“[72] einerseits und der durch die Einfügung des siebten βασιλεύς vor dem Erscheinen des achten, des ersten θηρίον, sich ergebende Parusieverzögerung.[73] Die Annahme, daß die in Apk 17,8.10f künstlich rückdatierte Apk zur Zeit der Regierung des mit der Gestalt des ersten θηρίον zu identifizierenden achten βασιλεύς verfaßt worden ist, löst diese Spannung zwanglos auf.

Möglicherweise hat der Apokalyptiker mit seinem *vaticinium ex eventu* Apk 17,8.10f die Abfassung seiner Apk in die Zeit des Vorvorgängers des aktuell amtierenden römischen Kaisers, also in die Zeit des sechsten βασιλεύς und nicht etwa in die des siebten vordatiert, weil er für die Leser seines Werkes Repressalien von staatlicher Seite in jedem Falle ausschließen wollte.[74] Hätte er nämlich die Apk lediglich in die

---

[71] Auf ein weiteres Argument zur Stützung der Deutung der Aussagen Apk 17,10f als eines *vaticinium ex eventu* weist Giesen, Apk, 382f hin: „Die Deutung des achten Königs auf Domitian wird noch dadurch gestützt, daß der Seher keine möglichen Probleme in der Zukunft lösen, sondern den Glauben der Christen in der Gegenwart stärken will, damit diese den Anfechtungen, die vom Götter- und Kaiserkult ausgehen, trotzen können“.

[72] Taeger, Johannesapokalypse, 151. Diese akute Nächsterwartung wird etwa ausgedrückt in der Aussage ὁ καιρὸς γὰρ ἐγγύς (ἐστιν) Apk 1,3; 22,10. Vgl. hierzu etwa auch Vielhauer, Apokalypsen und Verwandtes, 436: „Die ganze Apk. ist von einer starken Naherwartung bestimmt (1,1.3; 3,11; 16,15; 22,7.10.17.20)“, und Roloff, Apk, 30 zu Apk 1,3: „Der Hinweis auf die unmittelbare Nähe der Endereignisse gibt dieser [in Apk 1,3 formulierten] Mahnung ihren nachdrücklichen Ernst“.

[73] Vgl. hierzu etwa Roloff, Apk, 170: „[...] ganz abgesehen davon, daß von der Voraussetzung aus, Domitian [in dessen Regierungszeit Roloff zufolge die Apk verfaßt worden ist; vgl. hierzu 16–19] sei der sechste Herrscher, die Ankündigung eines weiteren, denn auch nur kurze Zeit herrschenden Kaisers vor der Wiederkehr Neros kaum verständlich, weil mit der akuten Naherwartung des Buches unvereinbar wäre“.

[74] Vgl. hierzu bereits oben 331.

Zeit des unmittelbaren Vorgängers des aktuellen *princeps* vordatiert, so bekäme sein Werk, wenn dieser einen *consors imperii* ernannt hätte, möglicherweise überraschend einen auch für die staatlichen Behörden klar erkennbaren aktuellen Bezug, nämlich auf den bereits jetzt feststehenden kommenden Herrscher. Das hätte angesichts der Aussagen der Apk sicherlich dazu geführt, daß die staatlichen Organe mit aller notwendigen Härte gegen deren Verfasser und deren Leser vorgegangen wären, um die innere Ordnung und Stabilität des *imperium Romanum*, die sie eben aufgrund der Aussagen der Apk gefährdet sehen mußten, zu bewahren. Denkbar ist auch, daß der Apokalyptiker durch seine Vordatierung in die Zeit des sechsten βασιλεύς die Glaubwürdigkeit seiner Prophezeiungen in besonderer Weise untermauern wollte: Er sah das erste θηρίον, den achten βασιλεύς, und dessen gottwidriges Handeln nicht etwa zur Zeit des siebten, sondern schon zur Zeit des sechsten, in einer Zeit also, in der niemand, auch nicht der bestinformierteste und politisch interessierteste Mensch, so weit voraussehen und vorauskalkulieren konnte. Damit sind die Weissagungen des Apokalyptikers klar als von Gott herrührend erwiesen.[75]

Fazit: Die Aussagen des Apokalyptikers in Apk 17,9–14 insgesamt, insbesondere aber in Apk 17,10f zielen nicht darauf ab, den Lesern eine zeitgeschichtliche Einordnung der Apk zu ermöglichen. Vielmehr wollte der Apokalyptiker mit ihnen seine Visionen fiktiv rückdatieren und sie so als echte *vaticinia* präsentieren. Damit wird eine zeitgeschichtliche Interpretation von Apk 17,9–14 obsolet.

[75] Aufgrund seines Ausgangspunktes (vgl. hierzu oben 329ff) anders Taeger, Johannesapokalypse, 152: „Er [d.h. der Apokalyptiker] verweist auf den siebten, ‚noch nicht' ([Apk 17,] V. 10), wenn, dann aber nur ‚kurz' amtierenden Herrscher, weil er auf diese Weise – wie auch sonst in seinem Werk – zwar die ‚Nähe' des Endes ankündigen, zugleich jedoch eine genauere Festlegung der verbleibenden Zeitspanne vermeiden kann. Dies Rechnen mit einer gewissen Zwischenzeit (hier wesentlich abgedeckt durch das erwartete Interregnum des siebten Herrschers) entspricht apokalyptischer Gepflogenheit und der Aussage von [Apk] 6,9–11". Diese „apokalyptische Gepflogenheit" wird aber auch eingehalten, wenn davon ausgegangen wird, daß es sich bei dem ersten θηρίον, dem achten βασιλεύς, um den zur Zeit der Abfassung der Apk aktuell amtierenden römischen Kaiser handelt. Nach Apk 13,5 verbleiben ihm bis zum Ende noch 42 Monate Zeit zu seinem gottwidrigen Tun (vgl. hierzu auch oben 149.200).

4.2 Die Rückdatierung der Apk und das *Incipit* Apk 1,1–3

Im Zusammenhang mit der Frage der fiktiven Rückdatierung der Apk ist eine weitere Überlegung erwägenswert, die bei dem dem eigentlichen Briefeingang Apk 1,4–6 vorgeschalteten *Incipit* Apk 1,1–3 ansetzt.[76] Bemerkenswert ist, daß sich für eine solche Vorschaltung eines *Incipit* vor einen Brief, sei er echt oder literarisch, oder auch vor eine mit einem typischen Briefeingang eröffnende Schrift[77] gattungsgeschichtlich weder jüdische noch christliche Analogien nachweisen lassen.

Die anscheinend um die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts entstandene[78] Schrift *Epistula Apostolorum*,[79] gattungsgeschichtlich möglicherweise ein literarischer offener Brief,[80] vermag schon aufgrund ihres nicht konsequent durchgeführten Briefeingangs von vornherein nicht den Anschein eines echten Briefes zu erwecken. Dies belegt EpAp 1f. Unter der Voraussetzung, daß der letzte Satz von EpAp 1 formulartechnisch als *salutatio* aufzufassen ist, ergibt sich, daß die zu dem einen echten Brief einleitenden Präskript gehörenden Elemente *superscriptio* und *adscriptio* in EpAp 1 fehlen.

Die von D.E. Aune[81] als Analogien zu Apk 1,1–3 angeführten Texte Herodotos, *hist.* I 1, Jer 1,1–3; 2Bar 1,1f, 1Hen 1,1f und TestSal 1 lassen sich möglicherweise als Analogien für ein *Incipit*,[82] nicht aber für eine Verbindung von *Incipit* und Briefpräskript heranziehen.

---

[76] Anders hier Vanni, Struttura, 249, der Apk 1,1–3 als Prolog und Apk 22,6–21 als Epilog der Apk bezeichnet: „Un prologo, (1,1–3) e un epilogo (22,6–21) iniziano e concludono il libro". Dabei übersieht Vanni allerdings, daß Apk 1,4–6 einen typischen Briefeingang und Apk 22,21 einen typischen Briefschluß darstellen. Vgl. hierzu etwa U.B. Müller, Apk, 372: „Der Verfasser hat sein Buch mit einem brieflichen Präskript eingeleitet (1,4–5a) und ihm damit die Form des Briefes gegeben; dementsprechend beendet er es durch den Gnadenwunsch [Apk 22,] Vers 21, wie er auch am Schluß paulinischer Briefe steht".

[77] Vgl. im Blick auf den Briefeingang der Apk etwa U.B. Müller, Apk, 71: „Dem brieflichen Eingang [Apk 1,] Vers 4.5a liegt das frühchristliche Briefformular (Präskript) zugrunde, wie es besonders in den echten Paulusbriefen, in den Deuteropaulinen [...] abgewandelt in 1/2Petr, Jud, 2Joh, 1Clem und Polyk vorliegt. Dieses Präskript ist zweiteilig. Es umfaßt zunächst den Namen des Absenders [...] und des Adressaten, dann den Gruß, der Segenscharakter annimmt".

[78] Vgl. hierzu Vielhauer, Geschichte, 684; in durchaus ähnlicher Weise auch C.D.G. Müller, EpAp, 207.

[79] Nach C.D.G. Müller, EpAp, 207 ist dieser Titel lediglich sekundär aus dem Text erschlossen worden.

[80] So Karrer, Brief, 96. Vielhauer, Gesichte, 685f definiert die EpAp als eine Offenbarungsrede, die sich aber von den synoptischen und den johanneischen Entsprechungen sowohl inhaltlich als auch stilistisch deutlich unterscheidet.

[81] Vgl. Apk I, 8f.

[82] Vgl. hierzu auch Hartman, Form and Message, 132, der als Ergebnis eines Vergleichs von Apk 1,1f mit den Bucheingängen des Jer, des Am und des 1Hen feststellt: „That is, the *titulus* of Rev is rather normal in style and content".

Diese Analogielosigkeit läßt sich literarkritisch nicht auflösen, da das *Incipit* offensichtlich als ein ursprünglicher Bestandteil der Apk anzusehen ist.[83] Daher ist zu fragen, was den Apokalyptiker bewogen haben könnte, sein Werk mit einer solch außergewöhnlichen Konstruktion zu eröffnen.[84] Als Antwort auf diese Frage erscheint folgende Annahme durchaus plausibel: Der historische Verfasser der Apk, ein ansonsten unbekannter Apokalyptiker, wollte mit der Vorschaltung eines *Incipit* als einer fiktiven Herausgebernotiz vor den eigentlichen Briefeingang[85] bei seinen Lesern die Vorstellung hervorrufen, der Brief Apk 1,4–22,21[86] sei von 'Ιωάννης, offensichtlich einer den Lesern der Apk und auch ihm selbst bekannten Person aus der Vergangenheit, zu dessen vergangenen Lebzeiten bereits geschaut und niedergeschrieben worden.[87] Mit dieser Fiktion verband der

[83] Zu den inhaltlichen und formalen Entsprechungen von Apk 1,1–3 und 22,6f vgl. U.B. Müller, Apk, 66: „*Eine teilweise Entsprechung findet dieser Aufbau im Schlußabschnitt des Buches*: 22,6 nennt wieder die göttliche Herkunft der in der Offb vermittelten Offenbarungen; 22,7 schließt eine Seligpreisung an. Beginn und Schluß des Werkes sind also ähnlich gestaltet".

[84] Vgl. etwa Weiß, Apk, 35: „Er [d.h. der Apokalyptiker] macht eine Inhaltsangabe des folgenden Buches, die zu seinem briefartigen Werke schlecht genug passen würde".

[85] Für eine allerdings vom Apokalyptiker selbst vorgenommenen nachträglichen Einfügung des *Incipit* votiert Bousset, Apk, 183: „Es ist aber kein Grund gegen die Annahme vorhanden, daß der Apok.[alyptiker] selbst seinem Werk diesen Titel vorgesetzt hätte. Dafür, daß das erst nachträglich nach Vollendung des Buches geschehen ist [...] spricht auch das an [Apk] 22,16 direkt sich anlehnende διὰ τοῦ ἀγγέλου".

[86] Vgl. zu Apk 22,21 als einem durchaus üblichen Briefschluß etwa Bousset, Apk, 460: „Zum Schluß erfolgt der übliche Gruß. In einer Apk ist dieses ungewöhnlich; doch erklärt es sich daraus, daß der Apok.[alyptiker] sich hier an die Hörer im Gottesdienst wendet". Vgl. auch Beale, Apk, 1156: „The closing benediction, ‚the grace of the Lord Jesus,' spoken over the hearers is a typical epistolary conclusion (so Paul, except in Romans, though cf. Rom 16:20, and Hebrews)". Daß der Apokalyptiker die Form des Briefes gewählt hat, damit seine Apk im Gottesdienst verlesen wird, führt auch U.B. Müller, Apk, 69.372 aus: „Von [...] [dem] Verständnis frühchristlicher Briefe aus mußte es für den Seher Johannes naheliegen, seine Schrift als Brief zu stilisieren, damit sie im Gottesdienst der angeschriebenen Gemeinden vorgelesen wurde. Er hat ihr deshalb einen brieflichen Rahmen gegeben ([Apk] 1,4–6; 22,21) und die direkte Anrede an die sieben Gemeinden in Briefform gekleidet (Offb 2–3)" (69).

[87] Vielhauer, Geschichte, 488 rechnet die Pseudonymität und die fiktive Vorzeitigkeit zu den Stilelementen der Literaturgattung „Apokalypse": „Pseudonymität. Der Apokalyptiker schreibt nicht unter seinem eigenen Namen, sondern unter dem Namen eines Großen der Vergangenheit [...] weil er nicht selbst genügend Autorität hat. Mit der Pseudonymität ist die fiktive Vorzeitigkeit als Stilelement gegeben". In diese Richtung auch Hengel, Die Johanneische Frage, 312, A. 162, der darauf verweist, daß Apokalypsen „im Judentum durchweg Pseudepigrapha" gewesen sind. Die hier dargelegten Überlegungen zur Pseudonymität der Apk berühren sich mit den Ausführungen von Frey in: Hengel, Die johanneische Frage, 425–427, dem zufolge es sich bei der Apk um eine pseudepigraphische Schrift handelt, deren „Herausgabe [...] vermutlich einige Zeit nach dem Tod des Schulhauptes, durch ein (ehemaliges?) Mitglied der johanneischen Schule (oder auch eine Mehrzahl von Schülern) erfolgt sein [dürfte]" (427). Zur Pseudonymität der Apk vgl. auch Vanni, L'Apocalypse, 28, A. 26: „On peut cependant se demander s'il y a réellement absence de pseudonymie lorsque les données littéraires qui suggèrent la pseudonymie sont les mêmes dans l'Apocalypse de Jean que dans les autres écrits (mention du nom et de circonstances détaillées au début, le discours toujours à la premi-

Apokalyptiker die Absicht, die eigene Verkündigung und die mit dieser Verkündigung verknüpften Absichten und Ziele mit der offensichtlich anerkannten Autorität dieser in den zurückliegenden Zeiten anscheinend bedeutsamen Gestalt auszustatten:[88] Im *Incipit* spricht der Apokalyptiker über Johannes als den Empfänger der Offenbarung, ab Apk 1,4 spricht er als Johannes. Dies aber implizierte die Notwendigkeit, zwischen dem Zeitpunkt des Empfangs der Visionen und der Abfassung des Briefes einerseits und dessen Edition bzw. Versendung einen zeitlichen Abstand anzunehmen. Damit aber wurde es für diesen unbekannten Apokalyptiker, der auf die Ereignisse seiner, aus der Sicht des *heros eponymus* Johannes späteren Gegenwart Bezug nehmen wollte, notwendig, die Schau und die Niederschrift des Textes Apk 1,4–22,21 fiktiv rückzudatieren, was er in Apk 17,8.10f angedeutet hat.[89]

Demgegenüber lassen sich andere Antworten auf die Frage nach dem Zweck des *Incipit* weit weniger wahrscheinlich machen. So geht etwa H. Giesen davon aus, daß der Apokalyptiker seine Leser mit diesem Vorwort über die „Herkunft der Offenbarung, deren Vermittlung, Adressaten und Inhalt"[90] informieren wollte. Diese Auskunft

ère personne, etc.). La présence de la forme pseudonymique, quelle que soit l'interprétation qu'on en propose, serait un élément en faveur du genre littéraire apocalyptique", Becker, Erwägungen, 102: „Wenn es sich, was kaum zu bezweifeln ist, [bei der Apk] um eine Apokalypse handelt, dann trägt die Schrift wie alle Apokalypsen, an der Spitze das Danielbuch, pseudonymen Charakter, und es ist müßig, die Stellen [Apk] 1,1.4.9 und 22,8 für die Auffindung des wirklichen Verfassers zu bemühen. Ein unbekannter Verfasser, dessen Name ebenso unbekannt ist, hat Johannes zur Gestalt seiner Apokalypse gemacht, [...] Die vom Verfasser gewählte Johannesgestalt muß nach den Gesetzen der Apokalyptik ein allbekannter und berühmter Träger dieses Namens gewesen sein", und Strecker, Chiliasmus und Doketismus, 33: „Die Selbstbezeichnung des Autors der Johannesapokalypse als ‚Johannes' dürfte stilgemäß als eine pseudepigraphische Angabe zu interpretieren sein". Vgl. auch ders., Literaturgeschichte, 274f und Theologie, 543.

[88] Bereits die Struktur des *Incipit* erweist, daß der Person des 'Ιωάννης offensichtlich eine erhebliche Autorität zukommt bzw. zugebilligt wird. Vgl. hierzu Taeger, Aufklärungsschrift, 180–183: „Dieser [d.h. die Person des 'Ιωάννης] ist demnach keineswegs bloßes Werkzeug; das ist er allenfalls aus der Sicht der außerweltlichen Urheber der Offenbarung, den Sklaven Gottes gegenüber ist er jedoch *die* menschliche Autorität" (181f). Mit dieser Feststellung wird zugleich auch ein etwa von U.B. Müller, Apk, 379 gegen die Annahme einer solchen pseudepigraphischen Autorisierung der Apk angeführtes Argument entkräftet. Müller führt aus, daß die Annahme einer pseudepigraphischen Autorisierung der Apk „letztlich funktionslos und damit sinnlos wäre. Denn die Offb hat ja einen ungleich höheren Autoritätsanspruch, nämlich Offenbarung Jesu Christi, ja Gottes zu sein (1,1–3), so daß Johannes eigentlich nur mehr die Funktionen des Brief-Schreibers und des -Übermittlers bleiben (1,11.19)". Demgegenüber zeigt aber die Struktur des *Incipit*, daß der Person des 'Ιωάννης im Rahmen der Übermittlung der Inhalte der Apk offensichtlich sehr wohl eine entscheidende Bedeutung zugemessen wird.

[89] Vgl. hierzu auch Frey in: Hengel, Die johanneische Frage, 413f: „Wäre die Apokalypse als Pseudepigraphon erst einige Jahre später herausgegeben, so gehörte diese verschlüsselte chronologische Einordnung [d.h. Apk 17,10] in die Zeit Domitians als Element der pseudepigraphischen Autorfiktion zur Zuschreibung an den kleinasiatischen Johannes hinzu".

[90] Apk, 55. In diese Richtung denken offensichtlich auch Aune, Apk I, 22: „The title provides divine authority for the entire book by giving the stages by which the revelation was mediated to

vermag aber die Vorschaltung des *Incipit* Apk 1,1–3 vor das Briefpräskript Apk 1,4–6 kaum zureichend zu begründen, da sich solche Angaben zwanglos auch innerhalb eines echten oder stilisierten brieflichen Rahmens formulieren lassen.[91] Da der Apokalyptiker tatsächlich etwa in Apk 1,4–20 und 22,6f über sich selbst, den Ort und die Zeit seines Visionsempfangs, die Herkunft und den Inhalt seiner Visionen und deren Adressaten ausführlich informiert, erscheint die u.a. etwa von H. Giesen erwogene Abzweckung des *Incipit* vollends zweifelhaft. Der Hinweis D.E. Aunes, daß es sich bei dem ersten Satz der Apk, den Eröffnungen zahlreicher griechisch-römischer und jüdischer Schriften entsprechend, um den von ihrem Verfasser selbst formulierten Titel seines Werkes handele, verfängt insofern nicht, als die Verknüpfung eines *Incipit* mit einem Briefpräskript sich bei keiner der Schriften, auf die Aune sich im Laufe seines Kommentars bezieht, nachweisen läßt. Darüber hinaus könnte dieser Hinweis allenfalls die Vorschaltung von Apk 1,1f, nicht aber die von Apk 1,3 erklären. Auf dem Hintergrund der von U.B. Müller geäußerten Vermutung, daß der Apokalyptiker die Apk insgesamt als Brief stilisiert hat, weil sie im Gottesdienst bzw. in Versammlungen der Gemeinde(n) verlesen werden sollte,[92] vermag die Vorschaltung dieses *Incipit* augenscheinlich noch weniger einzuleuchten. Schließlich geht der Apokalyptiker mit der Vorschaltung von Apk 1,1–3 über das Formular frühchristlicher Briefe deutlich hinaus und gefährdet somit seine Gesamtabzweckung mehr als er ihr nutzt.

J.-W. Taeger arbeitet zunächst, dem oben Dargestellten durchaus entsprechend, den metatextuellen Charakter von Apk 1,1–3 zum Rest der Apk heraus,[93] vertritt dann aber die These, daß das *Incipit* nicht von dem Verfasser der Apk, sondern von einem realen Herausgeber dieser Schrift formuliert worden sei, der Apk 1,1–3 dem ihm vorgegebenen Text Apk 1,4–22,21 als Bucheinleitung voranstellen wollte. Zugunsten dieser Hypothese nennt Taeger im wesentlichen[94] zwei Gründe: (a) Im Unterschied etwa zu den Vorworten von Prophetenbüchern handele es sich bei Apk 1,1–3 weniger um ein Vorwort als vielmehr um ein Geleitwort.[95] Im Verein mit der Beobachtung, „dass der in [Apk 1,] V. 1 dargestellte Übermittlungsweg, insbesondere die herausgehobene Rolle des Engels, im folgenden Buch so keine Entsprechung findet“,[96] lasse

John“, und U.B. Müller, Apk, 66: „Die Autorisierung des Buches durch die Betonung seines göttlichen Ursprungs ist dabei das Ziel des Verfassers“.

[91] Vgl. hierzu etwa Gal 1f. Hier begründet Paulus den göttlichen Ursprung seiner Theologie und seines Apostolats deutlich innerhalb des brieflichen Rahmens.

[92] Vgl. oben 341, A. 88 und Apk, 69.372.

[93] Vgl. hierzu Aufklärungsschrift, 184: „Im Eröffnungstext [d.h. Apk 1,1–3] wird auf das folgende Werk als Ganzes geblickt; es wird mehrfach charakterisiert, die zentrale Rolle des Johannes als des (einzigen) ursprünglichen Zeugen im doppelten Sinn (passiv und aktiv) betont, seinem Buch die höchstmögliche sachliche Autorität zugesprochen und dieses dringend zur Weiterverbreitung und künftigen Orientierung empfohlen“.

[94] In seinem Aufsatz verweist Taeger zwar auch noch auf einige sprachlich-stilistische Besonderheiten von Apk 1,1–3 im Vergleich zum Rest der Apk (vgl. Aufklärungsschrift, 187 mit A. 39). Er selbst räumt aber ein, daß diese im Blick auf die Frage, ob Apk 1,1–3 von einem anderen als dem Verfasser von Apk 1,4–22,21 stammen, „kaum ein zweifelsfreies Ergebnis“ (187) zeitigen können.

[95] Vgl. hierzu Aufklärungsschrift, 188.

[96] Aufklärungsschrift, 185.

dies im Blick auf Apk 1,1–3 eher auf einen echten Herausgeber schließen. (b) Nach Taeger impliziert die in Apk 1,1–3 formulierte Charakterisierung der Apk „beinahe zwangsläufig die Aufhebung der ausdrücklichen Eingrenzung der Adressaten auf die sieben Gemeinden".[97] Auch dies spreche eher für einen echten Herausgeber als Verfasser des *Incipit*.

Die von Taeger ins Feld geführten Argumente lassen sich jedoch durchaus auch unter der Annahme, Apk 1,1–3 seien von dem Verfasser der übrigen Apk als fiktive Herausgebernotiz verfaßt worden, mit der er die Apk dem *heros eponymos* Johannes zuweisen wollte, aufrechterhalten. Beide Beobachtungen heben letztlich auf Inkongruenzen zwischen dem Metatext Apk 1,1–3 und dem „Ko-Text"[98] Apk 1,4–22,21 ab. Durchaus denkbar ist aber, daß diese Inkongruenzen vom Apokalyptiker selbst geschaffen worden sind, um die fiktive Verfasserschaft des *heros eponymos* Johannes umso glaubhafter erscheinen zu lassen.[99]

Mit anderen Exegeten führen P. Vielhauer und G. Strecker gegen die Annahme der Pseudonymität der Apk[100] folgende Gründe ins Feld: (a) Sämtliche apokalyptische Stilelemente, die eine Vorzeitlichkeit andeuten könnten, fehlten in der Apk: (1) Eine Pflicht zur Geheimhaltung bzw. Versiegelung der offenbarten Visionen und Worte werde in Apk 22,10 im Unterschied etwa zu Dan 8,26; 12,4f, 4Esr 12,35–38; 14,7f explizit verneint. (2) Die Apk enthalte keine „periodisierten Geschichtsabrisse in Weissagungsform".[101] (b) Der Verfasser der Apk bringe in verschiedenen Passagen seines Werkes seine Gleichzeitigkeit mit ihren Lesern zum Ausdruck, beziehe sich insbesondere im Rahmen der Sendschreiben auf den gegenwärtigen Zustand der Gemeinden und lasse deutlich erkennen, daß er seine Schrift nicht als geheimes Buch, sondern als ökumenischen Brief verstanden wissen wolle.[102]

Diese Argumente können aber aus folgenden Gründen nicht überzeugen: (a) Der Apokalyptiker verwendete zur Andeutung der Vorzeitigkeit der Apk weder die Aufforderung zur Versiegelung der geoffenbarten Visionen und

---

[97] Aufklärungsschrift, 188.

[98] So die Terminologie Taegers in Aufklärungsschrift passim.

[99] So etwa Beckwith, Apk, 421: „So apparent a dissimilarity is more traceable to the same author than to another, who is at pains to maintain his identity with the author of the rest of the book".

[100] Vgl. hierzu auch eher apodiktisch Collins, Pseudonymity, 330: „The lack of pseudonymity is the main feature which has been used to contrast Revelation with Jewish apocalyptic".

[101] Vgl. hierzu Vielhauer/Strecker, Johannesapokalypse, 532: „Es fehlen alle mit der Vorzeitlichkeit zusammenhängenden traditionellen apokalyptischen Züge: die periodisierten Geschichtsabrisse in Weissagungsform und die Versiegelung der Offenbarungen samt Geheimhaltungspflicht ([Apk] 22,10)".

[102] Vgl. hierzu auch Vielhauer/Strecker, Johannesapokalypse, 532: „Der Verf.[asser] betont nachdrücklich die Gleichzeitigkeit mit seinen Lesern, gibt anstelle eines Geschichtsrückblickes eine Darstellung und Kritik des gegenwärtigen Zustandes der Gemeinde (Kap. 2f.) und sorgt dafür, daß seine Schrift nicht als Geheimbuch, sondern als ökumenischer Brief verstanden wird ([Apk] 1,4.11.19; 22,16.21)".

Worte noch Geschichtsüberblicke in Futurform, weil die Vorzeitlichkeit der Apk im Unterschied zu der des Dan und des 4Esr nicht mehrere Jahrhunderte, sondern allenfalls 20 bis 30 Jahre umfassen sollte. Um den Eindruck dieser 20 bis 30 Jahre währenden Vorzeitlichkeit zu vermitteln, reichte es aus, 'Ιωάννης, den *heros eponymus* des johanneischen Kreises, als Empfänger der Visionen und Verfasser der Apk erscheinen zu lassen.[103] (b) Die Sendschreiben, in denen der unbekannte Apokalyptiker auf die zu seiner Zeit jeweils aktuellen Gemeindesituationen Bezug nimmt, erscheinen in Apk 2f als vom ἀρνίον Christus selbst diktierte Worte. Daß das ἀρνίον Christus diese Worte dem *heros eponymus* 'Ιωάννης 20 bis 30 Jahre vor der entsprechenden realen Situation in die Feder diktiert hat,[104] konnte den damaligen Lesern insbesondere auch angesichts der betonten Charakterisierung des gesamten Briefes Apk 1,4–22,21 als einer ἀποκάλυψις 'Ιησοῦ Χριστοῦ κτλ. Apk 1,2f und der Seligpreisung derjenigen, die diese Worte lesen, hören und bewahren Apk 1,3 kaum anstößig oder unwahrscheinlich, geschweige denn unmöglich erscheinen.[105] Darüber belegen die zahlreichen urchristlichen pseudepigraphischen Briefe, daß die Spannung zwischen der pseudonymen Verfasserschaft eines Briefes und der in diesem Brief selbst betonten Gleichzeitigkeit von Absender und Adressat offensichtlich weder bei den Absendern noch bei den Adressaten solcher Pseudepigrapha als Problem empfunden worden ist.

So ist z.B. der Epheserbrief, wenn er mit U. Schnelle „zwischen *80 und 90 n.Chr.*"[106] datiert wird, etwa 20 Jahre nach dem um 65 n.Chr. erfolgten Tod des Paulus[107] pseu-

---

[103] So m.R. Frey in: Hengel, Die johanneische Frage, 426: „Daß Elemente anderer apokalyptischer Schriften wie ex-eventu-Weissagungen oder die ‚Versiegelung' der Offenbarung auf das Ende der Zeiten hin fehlen, braucht nicht zu verwundern, da ja die angesprochene letzte Zeit ganz ‚nahe' ([Apk] 22,10) ist und auch nicht eine Gestalt der Vorzeit wie Henoch, Elia, Esra oder [...] Jesaja als Offenbarungsträger fungiert, sondern eine bis vor kurzem wirksame, für die angeschriebenen Gemeinden bedeutsame christliche Lehrergestalt, um die sich eschatologische Hoffnungen besonderer Art gebildet hatten (Joh 21,22f.)".

[104] Zu den sieben Sendschreiben als Himmelsbriefen vgl. etwa Stübe, Himmelsbrief, 37: „Aber wir finden im N.T. nicht nur die Vorstellung des Himmelsbriefes, es enthält selbst Himmelsbriefe. Denn das sind die 7 Sendschreiben an die Gemeinden Kleinasiens, die Offenbg. Joh. Kap. 2 und 3 stehen. Es sind Christusbriefe, eine große Stimme wie eine Posaune diktiert sie. Johannes ist nur der Vermittler dieser Briefe an die Gemeinden (Kap. 1,10.11)". Zu weiteren Belegen für Himmelsbriefe in der antiken Kultur sowie in Judentum und Christentum vgl. 31–37.

[105] Vgl. hierzu Frey in: Hengel, Die johanneische Frage, 425f: „Die briefliche Form mit der Anrede an die Adressaten ([Apk] 1,4f.; 22,21) und die Nennung einer konkreten Situation des Offenbarungsempfangs (1,9; 4,1), in deren Rahmen die Sendschreiben vom Erhöhten diktiert und die Visionen des apokalyptischen Hauptteils geschaut sein wollen, ja selbst die verschlüsselte Situierung der Abfassung unter der Regentschaft des für den Kaiserkult so bedeutsamen Domitian (17,10; [...]) lassen sich ohne weiteres als Elemente einer pseudepigraphischen Autorfiktion verstehen".

[106] Einleitung, 352.

[107] So Schnelle, Einleitung, 45.

donym unter dem Namen des Apostels verfaßt worden. Dies hinderte den Verfasser des Eph aber keineswegs daran, einerseits ganz bewußt auf Ereignisse aus dem Leben des Apostels anzuspielen (Eph 3,1.13; 4,1; 6,20 u.ö.) und sich damit seinen Empfängern ganz dezidiert als Paulus zu präsentieren, andererseits seine Leser unmittelbar anzureden und konkret auf die Situation der ephesischen Gemeinde Bezug zu nehmen (Eph 2,11–22; 4,17–24 u.ö.).[108] Ähnliches gilt, im Blick auf den konkreten Bezug auf die Gemeindesituation in noch stärkerem Maße, von dem etwa 10 Jahre nach dem Tod des Paulus ebenfalls pseudonym verfaßten Kol.[109]

Es ist nicht zu beweisen, daß der Name 'Ιωάννης „fraglos sein [d.h. des Verfassers der Apk] richtiger Name ist und kein Pseudonym".[110] Die wenigen Angaben, die sich in der Apk im Blick auf die Person des 'Ιωάννης finden,[111] können durchaus auch von einem anonymen Schreiber, der diesen 'Ιωάννης kannte bzw. über ihn und seine Position informiert gewesen ist, im Rahmen der pseudepigraphischen Abfassung der Apk verwendet worden sein.

Das oben skizzierte Szenario gewinnt deutlich an Kontur, wenn mit J.-W. Taeger davon auszugehen ist, „daß – zurückhaltend formuliert – nichts entscheidend dagegen spricht, das Werk des Sehers Johannes im Gefälle der johanneischen Theologiegeschichte anzusiedeln, es dem sich auffächernden johanneischen Kreis zuzuordnen und es als einen seiner Exponenten anzusehen".[112] Diese Einsicht vermag die Plausibilität der Annahme, ein ansonsten unbekannter Apokalyptiker habe sein Werk einer mit Autorität begabten Person aus der Vergangenheit, hier dann dem *heros eponymus* des johanneischen Kreises,[113] der möglicherweise tatsächlich den Namen Johannes trug, in den Mund gelegt, durchaus zu vergrößern.

Die hier vorgeschlagene Interpretation des *Incipit* als einer fiktiven Herausgebernotiz ermöglicht dann aber zwanglos die Vereinbarkeit des Bezugs von Apk 13.17 auf die Gegenwart des Apokalyptikers mit den augenscheinlich in die Zukunft weisenden Ausführungen Apk 17,8.10f. Sie stützt zugleich die Annahme, daß es sich bei den Ausführungen in Apk 17,10f um ein *vaticinium ex eventu* handelt.

---

[108] Zur Aktualität des Eph vgl. etwa Schnelle, Einleitung, 352f.

[109] Vgl. hierzu Schnelle, Einleitung, 336f mit A. 42. Zur Pseudepigraphie im NT insgesamt vgl. 325–329, zu den Abfassungsverhältnissen des 2Thess, bei dem es sich offensichtlich ebenfalls um ein Pseudepigraphon handelt, vgl. 363–366.

[110] Giesen, Apk, 36.

[111] In Apk 1,4.9; 22,8 nennt sich der Verfasser der Apk selbst 'Ιωάννης, im *Incipit* wird er so genannt (Apk 1,1). In Apk 1,9 bezeichnet 'Ιωάννης sich als ἀδελφὸς [...] καὶ συγκοινωνός der Adressaten, wobei er allerdings voraussetzt, daß diese seinen Autoritätsanspruch akzeptieren. Zu diesen Angaben vgl. etwa Roloff, Apk, 16.

[112] Johannesapokalypse, 205. Die „johanneische Sprachfärbung" von Apk 1,1–3 bemerkte bereits Bousset, Apk, 183. Ähnlich auch Böcher, Johanneisches, 1–12: „Gleichwohl ist die Verwandschaft [zwischen dem Joh, 1-3Joh und der Apk] so wenig zu übersehen oder zu leugnen, daß der Frage nach dem Grund solcher Verwandtschft nachgegangen werden muß". Beziehungen der Apk zu den übrigen johanneischen Schriften sieht auch Schüssler Fiorenza, Quest, 402–427.

[113] Zum johanneischen Kreis vgl. etwa Schnelle, Einleitung, 479–484; dort auch weitere Literatur.

Teil IV: Zusammenfassung

Die Frage der Abfassungszeit der Johannesapokalypse ist innerhalb der neutestamentlichen Forschung zu einer offenen Frage geworden. Der bis in die achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts hinein augenscheinlich feststehenden Datierung gegen Ende der Regierungszeit des römischen Kaisers Domitian, etwa in die Zeit zwischen 90 und 95 n.Chr., wurde durch neue Ergebnisse der althistorischen Forschung, insbesondere durch neue Erkenntnisse hinsichtlich der Regentschaft Domitians und seines Verhaltens gegenüber den Christen,[1] mehr und mehr der Boden entzogen.[2] Auf diese nunmehr offene Frage versucht die vorliegende Arbeit eine Antwort zu geben.

Die kritische Durchsicht der wesentlichen Vorschläge zur Datierung der Apk, die am Beginn dieser Arbeit steht,[3] führte zu dem Ergebnis, daß die zugunsten dieser Vorschläge jeweils angeführten Argumente allesamt kaum beweiskräftig sind.[4] Dies gilt in besonderer Weise für das altkirchliche Zeugnis, hier vor allem für die Ausführungen des Kirchenvaters Irenaeus, und für die sog. Königsliste Apk 17,10f. Während die historische Zuverlässigkeit der ersteren in hohem Maße zweifelhaft bleiben müssen,[5] läßt sich aus letzterer keinerlei sicherer Anhalt für die Datierung der Apk gewinnen,[6] was letztlich darin begründet liegt, daß es dem Apokalyptiker in Apk 17,10f überhaupt nicht darum ging, Aussagen zur absoluten Abfassungszeit seines Werkes zu machen.[7] Aus diesem Resultat folgte im Blick auf die Methodik der vorliegenden Arbeit, daß hinsichtlich der Frage der Datierung der Apk gesicherte Ergebnisse nur dann gewonnen werden können, wenn es gelingt, Bezugnahmen des Apokalyptikers auf zeitlich fixierbare Vorgänge, Ereignisse und Entwicklungen innerhalb der Zeitgeschichte herauszuarbeiten und zu verifizieren.[8] Daraus ergaben sich konkret zwei Arbeitsaufgaben: (a) Es galt zunächst zu zeigen, daß der Apokalyptiker mit der in der Apk entwikkelten theologischen Gesamtkonzeption auf bestimmte signifikante Aspekte

---

[1] Vgl. hierzu oben 11, A. 6.
[2] Vgl. hierzu oben 11f.
[3] Vgl. hierzu oben 14ff.
[4] Vgl. hierzu oben 21f.36.36ff passim.
[5] Vgl. hierzu oben 32ff.
[6] Vgl. hierzu etwa oben 17 u.ö.
[7] Vgl. hierzu oben 339ff.
[8] Vgl. hierzu oben 53ff.

der aktuellen Zeitgeschichte Bezug nehmen wollte bzw. Bezug genommen hat.[9] (b) Im Anschluß daran waren die Zeitgeschichte bzw. diejenigen ihrer Aspekte, die der theologischen Gesamtkonzeption der Apk und der Intention ihres Verfassers korrespondierten, in ihrer Entwicklung zu analysieren. Diese Analyse hatte sich zeitlich auf die Zeit zwischen 45/50 n.Chr. und 155/160 n.Chr.[10] und räumlich auf das Gebiet der römischen Provinz *Asia*[11] zu beschränken. In der Konfrontation mit der theologischen Gesamtkonzeption der Apk und der Intention ihres Verfassers ermöglichte sie dann die historisch-zeitgeschichtliche Einordung der Apk und damit die Bestimmung des Datums ihrer Abfassung.[12]

Die Untersuchung der theologischen Gesamtkonzeption der Apk und der Intention ihres Verfassers ergab, daß der Apokalyptiker mit seinem Werk an zwei Fronten kämpfte: (a) Bezugnehmend auf eine Intensivierung und Verschärfung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz *Asia* deutete er die Zeit seiner Gegenwart als Zeit des letzten Kampfes zwischen den gottfeindlichen Mächten, dem σατανᾶς (Apk 12), und dessen irdischen Repräsentanten und Mitarbeitern, den beiden θηρία (Apk 13) einerseits, und dem ἀρνίον Christus andererseits. Am Ende dieses letzten Kampfes werden die gottfeindlichen Mächte durch das ἀρνίον Christus besiegt und vernichtet werden. Dann wird offenbar, daß es sich bei ihnen trotz allen augenscheinlichen Glanzes und aller scheinbaren Macht um letztlich ohnmächtige und unzulängliche Gemächte handelt.[13] (b) Der Apokalyptiker bezieht deutlich Stellung gegen Christen, die sich der Teilnahme an der intensivierten und verschärften kultisch-religiösen Kaiserverehrung nicht konsequent entziehen wollen, sondern ihre Beteiligung daran mit ihrem Christsein durchaus auch theologisch reflektiert vereinbaren zu können meinen. Stattdessen fordert er seine Leser auf, sich der Teilnahme an der kultisch-religiösen Kaiserverehrung konsequent zu verweigern, weil nur derjenige, der jetzt, d.h. in der Situation zur Zeit der Abfassung der Apk konsequente Standhaftigkeit und uneingeschränkte Glaubenstreue beweist, am Ende der Zeit der neuen Schöpfung teilhaftig werden wird.[14]

Die Analyse der Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz *Asia* in der Zeit von 45/50 n.Chr. bis 155/160 n.Chr.[15] ließ die Annahme mehr als plausibel erscheinen, daß die Apk in der Regie-

[9] Vgl. hierzu oben 68ff. Dabei kam es besonders darauf an, eben nicht nur einzelne Texte oder Textelemente der Apk als zeitgeschichtlich bezogen zu verifizieren, sondern ihre Gesamtkonzeption. Nur so konnten willkürliche zeitgeschichtliche Datierungsvorschläge vermieden werden.

[10] Vgl. hierzu oben 58.

[11] Vgl. hierzu oben 58.

[12] Vgl. hierzu oben 54ff.

[13] Vgl. hierzu oben 120ff.131ff.

[14] Vgl. hierzu oben 112ff.131ff.

[15] Vgl. hierzu oben 58.

rungszeit des Kaisers Hadrian, ca. zwischen 132 und 135 n.Chr. abgefaßt worden ist.[16] Ab 132 n.Chr. wurde die kultisch-religiöse Verehrung Hadrians über das in der römischen Provinz *Asia* bis zu diesem Zeitpunkt übliche Maß hinaus deutlich intensiviert und verschärft und reichte bis in den privaten, häuslichen und familiären Lebensbereich hinein.[17] Im einzelnen sind hier zu nennen: (a) Hadrian gründete die Institution des Πανελλήνιον, in deren Zentrum insbesondere seine eigene kultisch-religiöse Verehrung stand.[18] (b) Hadrian erließ, sicherlich auf Empfehlung seiner Berater, die Anordnung, in privaten Häusern Altäre aufzustellen, die ihm selbst, dem mit der Gottheit Ζεὺς Ὀλύμπιος assimilierten bzw. identifizierten Ἁδριανὸς Ὀλύμπιος als dem σωτὴρ καὶ κτίστης geweiht waren.[19] Vor allem mit letzterem wurde die offizielle und öffentliche kultisch-religiöse Verehrung Hadrians in den privaten, familiären Bereich implantiert.[20] Zugleich wurde Hadrian damit zum Konkurrenten des ἀρνίον Christus. Ergänzt wurden diese Intensivierung und Verschärfung der kultisch-religiösen Verehrung Hadrians in der Provinz *Asia* durch dessen umfangreiche Reisetätigkeit und deren propagandistische Aufarbeitung.[21] Auch sie ließen ihn als Garanten von Heil, Frieden und Sicherheit erscheinen und setzten ihn damit ebenfalls in Konkurrenz zu dem von den Christen verkündigten Christus als dem σωτήρ der Welt.

Zwar konnte die Apk nicht vor 45/50 n.Chr. abgefaßt worden sein.[22] Dennoch begann die Analyse der Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz *Asia* mit der Untersuchung der kultisch-religiösen Verehrung des Augustus, des ersten *princeps*. Im Rahmen der weiteren Untersuchung bildete sie – aufgrund der historischen Situation sachlich gerechtfertigt – den Maßstab für die Einordnung der weiteren Entwicklung der provinzialen kultisch-religiösen Kaiserverehrung.[23]

Die zeitgeschichtliche Interpretation der in Frage kommenden Texte der Apk konnte dieses Ergebnis nicht nur bestätigen, sondern deutlich untermauern. Die wichtigsten der Argumente, die sich aus der zeitgeschichtlichen Interpretation von Apk 13; 2,12–17.18–27; 21,1–8;17,9–14 ergaben, seien hier in Kürze genannt:

(a) Die beiden in Apk 13 beschriebenen θηρία konnten identifiziert und historischen Persönlichkeiten zugeordnet werden. Bei dem ersten θηρίον handelt es sich um den römischen Kaiser Hadrian, bei dem zweiten um den

[16] Vgl. hierzu oben 138.
[17] Vgl. hierzu oben Witulski, Kaiserkult, 168ff.
[18] Vgl. hierzu oben Witulski, Kaiserkult, 116ff.
[19] Vgl. hierzu oben Witulski, Kaiserkult, 130ff.
[20] Dies gilt insbesondere für die römische Provinz *Asia*. In ihren Städten sind zahlreiche solcher kleinen Altäre gefunden worden.
[21] Vgl. hierzu oben Witulski, Kaiserkult, 153ff.
[22] Vgl. hierzu oben 58.
[23] Vgl. hierzu oben Witulski, Kaiserkult, 9ff.

Rhetor und Sophisten Antonius Polemon. Die wesentlichen Gründe, die diese Identifikation stützen, sind: (1) Die Angaben Apk 13,12b.14 lassen sich gut auf die 132 n.Chr. erfolgte Einweihung des Heiligtums des Ζεὺς Ὀλύμπιος in Athen und auf die damit in Zusammenhang stehende Aufstellung von dem Hadrian geweihten Privataltären rund um die Ägäis beziehen.[24] Im Temenos dieses Heiligtums sind zahlreiche Statuen Hadrians aufgestellt gewesen, die zum größten Teil von griechischen und von kleinasiatischen Städten, damit auch von Städten aus der Provinz *Asia*, gestiftet worden sind.[25] Daß Hadrian darüber hinaus auf seinen Reisen die Provinz *Asia* entweder zu Schiff erreichte oder aber zu Schiff wieder verließ,[26] macht ihn aus dem Blickwinkel der Bewohner dieser Provinz und damit auch des Apokalyptikers[27] zwanglos zu einem θηρίον ἐκ τῆς θαλάσσης.[28] (2) Die Angaben Apk 13,11c lassen darauf schließen, daß eines der wesentlichen Kennzeichen des zweiten θηρίον dessen Redegewandtheit gewesen ist.[29] Dies trifft auf den Rhetor und Sophisten Antonius Polemon,[30] der noch dazu aus der Provinz *Asia* stammt[31] und damit sehr wohl als ein θηρίον ἐκ τῆς γῆς (Apk 13,11a) bezeichnet werden kann, wie auf kaum jemanden sonst[32] zu. (3) Die das Verhältnis der beiden θηρία zueinander betreffende Angabe Apk 13,12a stimmt mit dem Verhältnis, das Antonius Polemon zu Hadrian hatte, gänzlich überein.[33] (4) Die Apk 13,18 genannte Zahl ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ entspricht dem Zahlenwert des hebräisch geschriebenen Namens Τραϊανὸς Ἁδριανός.[34]

(b) Der im Sendschreiben an die Gemeinde in Pergamon (Apk 2,12–17) in Apk 2,13 erwähnte θρόνος τοῦ σατανᾶ ist mit dem Thronsitz der Gottheit Ζεὺς Φίλιος/*Iuppiter Capitolinus* zu identifizieren.[35] Dieser Thronsitz stand im Heiligtum des Ζεὺς Φίλιος/*Iuppiter Capitolinus* und des Kaisers Traian, das – mit großem technischen, materiellen und finanziellen Aufwand[36] – auf dem pergamenischen Burgberg errichtet worden ist.[37] Dabei setzt die Formulierung ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ (Apk 2,13c) voraus, daß

[24] Vgl. hierzu oben 227ff.232f

[25] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 109ff.

[26] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 153ff.

[27] Vgl. hierzu oben 159, A. 92.

[28] Vgl. hierzu oben 219.

[29] Vgl. hierzu oben 159.

[30] Zu Antonius Polemon vgl. Witulski, Kaiserkult, 139ff.

[31] Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 140.

[32] Vgl. hierzu oben 226f.

[33] Vgl. hierzu oben 226.

[34] Vgl. hierzu oben 236f; vgl. im übrigen die zeitgeschichtliche Interpretation von Apk 13 insgesamt oben 219ff.

[35] Vgl. hierzu oben 253ff.260ff So neuestens auch – zustimmend – Siegert, Erstentwurf, 122f.

[36] Vgl. hierzu oben 275f und Witulski, Kaiserkult, 78ff.

[37] Vgl. hierzu oben 275f.

dieses Heiligtum zur Zeit der Abfassung der Apk bereits geweiht gewesen ist.[38] Da diese Weihe auf 129 n.Chr. zu datieren ist,[39] muß die Apk später als 129 n.Chr. verfaßt worden sein. Dies paßt gut zu der zuvor erschlossenen Datierung der Apk in die Zeit zwischen 132 und 135 n.Chr.[40]

(c) Die das eschatologische Heil der standhaft und glaubenstreu gebliebenen Christen betreffende Vision Apk 21,1–8 läßt sich zwanglos als Gegenentwurf bzw. Kontrastanalogie zur imperialen Propaganda, die die Regierungszeit Hadrians wie keine Zeit vor ihm[41] als Zeit von Heil, Frieden und Sicherheit erscheinen ließ,[42] verstehen.[43]

Als Fazit der vorliegenden Arbeit ergibt sich insgesamt somit Folgendes: Gegen christliche Kreise, die eine Beteiligung von Christen an der kultisch-religiösen Verehrung Hadrians für möglich hielten und auch theologisch zu rechtfertigen suchten,[44] fordert der Apokalyptiker seine Adressaten zu kompromißloser Verweigerung auf und ermahnt sie, auch angesichts von Repressalien ihrer heidnisch geprägten Umwelt standhaft und glaubenstreu zu bleiben.[45] Dem Kaiser Hadrian, dem Herrscher des *imperium Romanum*, dem ersten der beiden in Apk 13 beschriebenen θηρία,[46] dem Kulminationspunkt der gottfeindlichen Hybris dieses Reiches,[47] und dem Rhetor und Sophisten Antonius Polemon, dem zweiten der beiden θηρία, sagt er den baldigen Untergang voraus, den standhaften und glaubenstreuen Christen, die sich einer Beteiligung an der kultisch-religiösen Verehrung Hadrians verweigern, verheißt er das baldige Kommen des neuen Reiches Gottes.[48] Um diese beiden Zielsetzungen zu erreichen, verfaßte er zwischen 132 und 135 n.Chr. seine Apk, die heute im Neuen Testament vorliegt.

---

[38] Vgl. hierzu oben 252f.
[39] Vgl. hierzu oben 275.
[40] Vgl. hierzu oben 138.
[41] Mit Ausnahme vielleicht der Zeit des Augustus. Vgl. hierzu Witulski, Kaiserkult, 32.
[42] Vgl. hierzu oben Witulski, Kaiserkult, 168ff.
[43] Vgl. hierzu oben 321f.
[44] Vgl. hierzu oben 238ff.279ff.
[45] Vgl. hierzu oben 278.289.
[46] Vgl. hierzu oben 149ff.
[47] Vgl. hierzu oben 120ff u.ö.
[48] Vgl. hierzu oben 125ff.

Anhang: Quellentexte

Andreas von Caesarea

commentarius in Apocalypsin

praefatio, Fragment 11: Περὶ μέντοι τοῦ θεοπνεύστου τῆς βίβλου [sc. τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου] περισσὸν μηκῦναι τὸν λόγον ἡγούμεθα τῶν μακαρίων Γρηγορίου τοῦ θεολόγου καὶ Κυρίλλου, προσέτι δὲ καὶ τῶν αρχαιοτέρων Παπίου Εἰρηναίου Μεθοδίου καὶ Ἱππολύτου ταύτῃ προσμαρτυρούντων τὸ ἀξιόπιστον. παρ᾽ ὧν καὶ ἡμεῖς πολλὰς λαβόντες ἀφορμὰς εἰς τοῦτο ἐληλύθαμεν, καθὼς ἔν τισι τόποις χρήσεις τούτων παρεθέμεθα (Text nach Körtner, Papiasfragmente 11, 64).

„Hinsichtlich der Inspiration des Buches [der Johannesoffenbarung] halten wir es für überflüssig, lange Worte zu machen, da die seligen [Männer] Gregor der Theologe und Kyrill, außerdem aus früheren Zeiten Papias, Irenäus, Methodius und Hippolyt seine Glaubwürdigkeit bezeugt haben. Und indem wir bei ihnen die Gelegenheit ergreifen, kamen wir auch zu diesem [Ergebnis], ebenso wie wir an gewissen Stellen Auszüge dieser [Autoren] vorstellen" (Übersetzung nach Körtner, Papiasfragmente, 65).

34, Fragment 12: Καὶ Παπίας δὲ οὕτως ἐπὶ λέξεως· ‚ἐνίοις δὲ αὐτῶν, δηλαδὴ τῶν πάλαι θείων ἀγγέλων, καὶ τῆς περὶ τὴν γῆν διακοσμήσεως ἔδωκεν ἄρχειν καὶ καλῶς ἄρχειν παρηγγύσεν'. ἑξῆς φησίν· ‚εἰς οὐδὲν δὲ συνέβη τελευτῆσαι τὴν τάξιν αὐτῶν' (Text nach Körtner, Papiasfragmente 12, 64).

„Und Papias sagt wörtlich: ‚Einigen von ihnen,' [das heißt] offenbar von den vor Zeiten göttlichen Engeln, ‚gab er auch die Herrschaft über die Verwaltung der Erde, und er befahl ihnen gut zu herrschen'. Und ferner sagt er: ‚Zu nichts [sc. nutze] geschah es, daß ihre Ordnung ein Ende fand'" (Übersetzung nach Körtner, Papiasfragmente, 65).

Ascensio Iesaiae

4,1f: „(1) Und nun Hiskia und Jasub, mein Sohn, das sind die Tage der Vollendung (?) der Welt. (2) Und nachdem es mit ihr zu Ende gekommen ist, wird Beliar, der große Fürst, der König dieser Welt, der sie beherrscht hat, seit sie besteht, herabkommen, und er wird aus seinem Firmament herabsteigen in der Gestalt eines Menschen, eines ungerechten Königs, eines Muttermörders, was eben dieser König ist" (Text nach C.D.G. Müller, AscJes, 552).

S. Aurelius Victor

de Caesaribus

14,7f: *Hinc orti rumores mali iniecisse stupra pueribus atque Antinoi flagravisse famoso ministerio neque alia de causa urbem conditam eius nomine aut locasse ephebo statuas. (8) Quae quidem alii pia volunt religiosaque: quippe Hadriano cupiente fatum producere, cum voluntarium ad vicem magi poposcissent, cunctis retractantibus Antinoum obiecisse se referunt, hincque in eum officia supra dicta* (Text nach Groß-Albenhausen/Fuhrmann, S. Aurelius Victor, Die Römischen Kaiser, 48.50).

„So kamen böse Gerüchte auf: er [d.h. Hadrian] habe junge Leute geschändet und sich von den übel beleumundeten Diensten des Antinous in Glut versetzen lassen, und aus keinem anderen Grunde sei eine nach dem jungen Mann benannte Stadt gegründet worden und habe Hadrian ihm Standbilder errichtet. (8) Andere nehmen dies als Zeichen von Verehrung und Pietät: es heißt nämlich, Hadrian habe seinen Schicksalstag hinauszögern wollen, wofür indes die Wahrsager einen Freiwilligen an seiner Statt verlangten; Antinous aber habe sich, als alle sich weigerten, geopfert, und hierin hätten die erwähnten Maßnahmen zu seinen Ehren ihren Grund" (Übersetzung nach Groß-Albenhausen/Fuhrmann, S. Aurelius Victor, Die Römischen Kaiser, 49.51).

2(syr)Bar

29,4: „Und Behemot wird sich offenbaren aus seinem Ort, und Livjatan wird aus dem Meere kommen, zwei große Ungeheuer, die ich schuf am fünften Tag der Schöpfung, die ich geschaffen habe und bewahrt bis hin auf jene Zeit. Die werden Nahrung sein für alle dann, die übrig sind" (Text nach Klijn, 2(syr)Bar, 141).[1]

Cassius Dio

LXIX 11,2–4: ἐν δὲ τῇ Αἰγύπτῳ καὶ τὴν 'Αντινόου ὠνομασμένην ἀνῳκοδόμησε πόλιν. ὁ γὰρ 'Αντίνοος ἦν μὲν ἐκ Βιθυνίου πόλεως Βιθυνίδος, ἣν καὶ Κλαυδιούπολιν καλοῦμεν, παιδικὰ δὲ αὐτοῦ ἐγεγόνει, καὶ ἐν τῇ Αἰγύπτῳ ἐτελεύτησεν, εἴτ' οὖν ἐς τὸν Νεῖλον ἐκπεσών, ὡς 'Αδριανὸς γράφει, εἴτε καὶ ἱερουργηθείς, ὡς ἡ ἀλήθεια ἔχει. (3) τά τε γὰρ ἄλλα περιεργότατος 'Αδριανός, ὥσπερ εἶπον, ἐγένετο, καὶ μαντείαις μαγγανείαις τε παντοδαπαῖς ἐχρῆτο. καὶ οὕτω γε τὸν 'Αντίνοον, ἤτοι διὰ τὸν ἔρωτα αὐτοῦ ἢ ὅτι ἐθελοντὴς ἐθανατώθη (ἑκουσίου γὰρ ψυχῆς πρὸς ἃ ἔπραττεν ἐδεῖτο), ἐτίμησεν ὡς καὶ πόλιν ἐν τῷ χωρίῳ, ἐν ᾧ τοῦτ' ἔπαθε, καὶ συνοικίσαι καὶ ὀνομάσαι ἀπ' αὐτοῦ. (4) καὶ ἐκείνου ἀνδριάντας ἐν πάσῃ ὡς εἰπεῖν τῇ οἰκουμένῃ, μᾶλλον δὲ ἀγάλματα, ἀνέθηκε. Καὶ

[1] Nach Oegema, Apokalypsen, 60 ist 2(syr)Bar zwischen 100 und 130 n.Chr. entstanden, „wobei eine Abfassungszeit zwischen dem Diaspora-Aufstand 115–117 n.Chr. und dem Bar Kochba-Aufstand 132–135 n.Chr. am wahrscheinlichsten ist".

τέλος ἀστέρα τινὰ αὐτός τε ὁρᾶν ὡς καὶ τοῦ Ἀντινόου ὄντα ἔλεγε καὶ τῶν συνόντων οἱ μυθολογούντων ἡδέως ἤκουεν ἔκ τε τῆς ψυχῆς τοῦ Ἀντινόου ὄντως τὸν ἀστέρα γεγενῆσθαι καὶ τότε πρῶτον ἀναπεφηνέναι (Text nach Cary, Dio's Roman History VIII, 444.446).

„Auch in Ägypten ließ er die Stadt wieder aufbauen, die nach Antinous heißt. Antinous stammte von Bithynion, einer Stadt Bithyniens, die wir auch Klaudiopolis nennen. Er war ein Liebling des Kaisers gewesen und hatte in Ägypten den Tod gefunden, entweder durch einen Sturz in den Nil, wie Hadrian schreibt, oder weil er sich, wie es der Wahrheit entspricht, opferte. (3) Denn Hadrian war stets, wie schon erwähnt, sehr wißbegierig und bediente sich aller möglichen Weissagungen und Zauberformeln. Daher ehrte er den Antinous, sei es aus Liebe zu ihm, sei es, weil der junge Mann freiwillig den Tod gesucht hatte – es mußte nämlich ein Leben zur Erreichung der Ziele Hadrians freiwillig hingegeben werden – durch Errichtung einer Stadt an der Stelle, wo jener sein Schicksal erlitten hatte, und nannte sie nach ihm. (4) Außerdem ließ er ihm Statuen, vielmehr Götterbilder, sozusagen auf der ganzen Welt aufstellen. Schließlich behauptete er, einen Stern zu sehen, und erklärte ihn für den des Antinous; und er hörte mit Vergnügen die Märchen seiner Umgebung an, in denen es hieß, der Stern sei tatsächlich aus der Seele des Antinous entstanden und damals zum ersten Male erschienen" (Übersetzung nach Veh, Cassius Dio V, 233).

LXIX 17,1: Ἀδριανὸς δὲ τό τε Ὀλύμπιον τὸ ἐν ταῖς Ἀθήναις ἐν ᾧ καὶ αὐτὸς ἵδρυται ἐξεποίησε καὶ δράκοντα ἐς αὐτὸ ἀπὸ Ἰνδίας κομισθέντα ἀνέθηκε (Text nach Cary, Dio's Roman History VIII, 454).

„Hadrian vollendete damals das Olympieion zu Athen, in dem auch seine eigene Statue aufgestellt ist, und weihte dorthin eine Schlage, die von Indien gebracht worden war" (Übersetzung nach Veh, Cassius Dio V, 236).

Dio Cocceianus (Chrysostomos)

orationes

XXI 10: ἐπεὶ τῶν γε ἄλλων ἕνεκεν οὐδὲν ἐκώλυεν αὐτὸν βασιλεύειν τὸν ἅπαντα χρόνον, ὅν γε καὶ νῦν ἔτι πάντες ἐπιθυμοῦσι ζῆν. οἱ δὲ πλεῖστοι καὶ οἴονται, καίπερ τρόπον τινὰ οὐχ ἅπαξ αὐτοῦ τεθνηκότος, ἀλλὰ πολλάκις μετὰ τῶν σφόδρα οἰηθέντων αὐτὸν ζῆν (Text nach Cohoon, Dio Chrysostom II, 280).

„Denn soweit es von allen übrigen abhing, hätte Nero nichts gehindert, bis in alle Ewigkeit zu herrschen, wünscht sich doch bis zum heutigen Tag jedermann, Nero wäre noch am Leben. Die meisten glauben sogar, daß er noch lebt, obwohl er nicht nur einmal, sondern in gewisser Weise viele Male gestorben ist gleich denen, die fest daran glauben, daß er noch lebe" (Übersetzung nach Elliger, Dion Chrysostomos, Sämtliche Reden, 311).

4. Esra

6,49–52: „(49) Damals [d.h. bei der Schöpfung] hast du zwei lebende Wesen, die du geschaffen hast, aufbewahrt; das eine hast du Behemoth, das andere Leviatan genannt. (50) Du hast sie voneinander getrennt; denn der siebte Teil, wo sich das Wasser gesammelt hatte, konnte sie nicht fassen. (51) Du hast Behemoth einen der Teile gegeben, die am dritten Tag trocken geworden waren, damit er in ihm wohne; dort sind die tausend Berge. (52) Leviatan aber hast du den feuchten siebten Teil gegeben. Du hast sie aufbewahrt, damit sie zur Nahrung dienen sollten, wem du willst und wann du willst“ (Text nach Schreiner, 4Esr, 340).

Eusebius von Caesarea

historia ecclesiastica

III 36,1f: 1. Διέπτρεπέν γε μὴν κατὰ τούτους ἐπὶ τῆς ᾿Ασίας τῶν ἀποστόλων ὁμιλητὴς Πολύκαρπος, τῆς κατὰ Σμύρναν ἐκκλησίας πρὸς τῶν αὐτοπτῶν καὶ ὑπηρετῶν τοῦ κυρίου τὴν ἐπισκοπὴν ἐγκεχειρισμένος· 2. καθ᾿ ὃν ἐγνωρίζετο Παπίας, τῆς ἐν ῾Ιεραπόλει παροικίας καὶ αὐτὸς ἐπίσκοπος, ὅ τε παρὰ πλείστοις εἰς ἔτι νῦν διαβόητος ᾿Ιγνάτιος, τῆς κατὰ ᾿Αντιόχειαν Πέτρου διαδοχῆς δεύτερος τὴν ἐπισκοπὴν κεκληρωμένος (Text nach Körtner, Papiasfragmente 54).

„1. Damals [sc. zu den Zeiten Trajans] war in Asien der Apostelschüler Polykarp sehr angesehen, der von denen, die den Herrn noch selbst gesehen und ihm gedient hatten, die Leitung der Gemeinde in Smyrna erhalten hatte. 2. Zu seiner Zeit machte sich Papias bekannt, selbst ein Bischof und zwar der Gemeinde von Hierapolis, sowie der jetzt noch bei den meisten weit und breit bekannte Ignatius, der als zweiter Nachfolger des Petrus als Bischof von Antiochia bestimmt worden ist“ (Übersetzung nach Körtner, Papiasfragmente, 55).

χρονικοί κανόνες

II (*anni Abrahae* 2114): ᾿Ιωάννην τὸν θεολόγον καὶ ἀπόστολον Εἰρηναῖος καὶ ἄλλοι ἱστοροῦσι παραμεῖναι τῷ βίῳ ἕως τῶν χρόνων Τραιανοῦ· μεθ᾿ ὃν Παππίας ῾Ιεραπολίτης καὶ Πολύκαρπος Σμύρνης ἐπίσκοπος ἀκουσταὶ αὐτοῦ ἐγνωρίζοντο (Text nach Körtner, Papiasfragmente 52).

„Johannes der Theologe und Apostel, erzählen Irenäus und andere, sei bis in die Zeiten Trajans am Leben geblieben. Nach ihm machten sich Papias, Bischof von Hierapolis, und Polykarp, Bischof von Smyrna, als seine Hörer bekannt“ (Übersetzung nach Körtner, Papiasfragmente 53).

1(äth)Hen

60,5–9: „(5) Und Michael sprach zu mir: ‚Was hast du gesehen, was dich so erschüttert? Bis heute dauerte der Tag seiner Barmherzigkeit und (bis heute) war er barmherzig und langmütig gegen die, die auf dem Festland wohnen. (6) Wenn aber der Tag und die Macht und die Vergeltung und das Gericht kommen werden, (das), was der Herr der Geister denen bereitet hat, die sich nicht dem gerechten Gericht beugen und die das gerechte Gericht leugnen und die seinen Namen umsonst tragen – dieser Tag ist für die Auserwählten zum Bund und für die Sünder zur Untersuchung bereitet.‘ (7) Und an jenem Tage werden zwei Ungeheuer getrennt werden: ein weibliches mit Namen Leviathan, daß es in der Tiefe des Meeres und über den Quellen der Wasser wohne, (8) das männliche heißt Behemoth, das mit seiner Brust die unübersehbare Wüste einnimmt, Dendain genannt, im Osten des Gartens, wo die Auserwählten und Gerechten wohnen, wohin mein Großvater aufgenommen worden ist, der Siebente von Adam an, der erste Mensch, den der Herr der Geister geschaffen hat. (9) Und ich bat einen anderen Engel, daß er mir die Macht jener Ungeheuer zeige, wie sie an einem Tage getrennt und eins in die Tiefe des Meeres und eins in das Land der Wüste gesetzt wurden“ (Text nach Uhlig, 1(äth)Hen, 606f).

Historiae Augustae

vita Hadriani

XIV 5–7: *Antinoum suum, dum per Nilum navigat, perdidit, quem muliebriter flevit. (6) de quo varia fama est, aliis eum devotum pro Hadriano adserentibus, aliis quod et forma eius ostentat et nimia voluptas Hadriani. (7) Et Graeci quidem volente Hadriano eum consecraverunt, oracula per eum dari adserentes, qua Hadrianus ipse composuisse iactatur* (Text nach Magie, Historiae Augustae I, 44).

„Bei einer Fahrt auf dem Nil verlor er d.h. Hadrian] seinen Liebling Antinous, um en er wie ein Weib weinte. (6) Über Antinous sind die Ansichten geteilt; die einen behaupten, er habe sich für Hadrian geopfert, nach den anderen ist er das Opfer seiner Schönheit und der hemmungslosen Sinnlichkeit Hadrians geworden. (7) Jedenfalls haben die Griechen den Antinous auf Hadrians Begehr vergöttlicht und versichert, daß Orakelsprüche von ihm ausgehen, die Hadrian selbst, wie verlautet, verfaßt hatte (Übersetzung nach Hohl, Historia Augusta I, 43).

XXV 9: *Animula vagula blandula*
hospes comesque corporis
quae nunc abibis in loca
pallidula rigida nudula?
nec ut soles dabis iocos!
(Text nach Magie, Historiae Augustae I, 78).

„‚Du mein unsrer' Schmeichelseelchen,
Haus- und Weggenoss' des Leibes,

Ach, wohin wirst du nun flüchten,
Bist gar blaß und starr und nackend,
Wirst nicht fürder tändelnd scherzen'!"
(Übersetzung nach Hohl, Historia Augusta I, 56).

Irenaeus von Lyon

adversus haereses

II 22,5: [...] *sicut evangelium et omnes seniores testantur qui in Asia apud Iohannem discipulum domini convenerunt id ipsum tradisse eis Iohannem: permansit enim cum eis usque ad Traiani tempora* (Text nach Brox, adv.haer. 2, 188).

„[...] So bezeugen es das Evangelium und alle Presbyter, die in Asien noch mit Johannes, dem Schüler des Herrn, zusammengetroffen sind und dafür bürgen, daß Johannes selbst das überliefert hat. Er hat nämlich bis zu Trajans Zeit bei ihnen gelebt" (Übersetzung nach Brox, *adv.haer.* 2, 189).

III 3,4: *Sed et quae est Ephesi ecclesia a Paulo quidem fundata, Iohanne autem permanente apud eos usque ad Traiani tempora* (Text nach Brox, adv.haer. 3, 38).

„Aber auch die Kirche von Ephesus, die von Paulus gegründet wurde, und in der sich Johannes bis in die Zeit Trajans aufhielt" (Übersetzung nach Brox, *adv.haer.* 3, 39).

Justinus Martyr

dialogus cum Tryphone

81,4: καὶ ἔπειτα καὶ παρ' ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν Ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἰερουσαλὴμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε, καὶ μετὰ ταῦτα τὴν καθολικὴν καί, συνελόντι φάναι, αἰωνίαν ὁμοθυμαδὸν ἅμα πάντων ἀνάστασιν γενήσεσθαι καὶ κρίσιν (Text nach Marcovich, Dialogus, 211).

„Ferner hat einer, der bei uns war, Johannes hieß und zu den Aposteln Christi gehörte, in einer Offenbarung prophezeit, die, welche an unseren Christus glauben, werden in Jerusalem tausend Jahre verbringen, und dann werde für alle ohne Ausnahme die allgemeine und sogenannte ewige Auferstehung und das allgemeine und sogenannte ewige Gericht folgen" (Übersetzung nach Haeuser, Dialog, 135).

Oracula Sibyllina

III

350 ὁππόσα δασμοφόρου ᾽Ασίης ὑπεδέξατο ῾Ρώμη,
351 χρήματά κεν τρὶς τόσσα δεδέξεται ἔμπαλιν ᾽Ασίς
352 ἐκ ῾Ρώμης, ὀλοὴν δ᾽ ἀποτίσεται ὕβριν ἐς αὐτήν
353 ὅσσοι δ᾽ ἐξ ᾽Ασίης ᾽Ιταλῶν δόμον ἀμφεπόλευσαν,
354 εἰκοσάκις τοσσοῦτοι ἐν ᾽Ασίδι θητεύσουσιν
355 ᾽Ιταλοὶ ἐν πενίῃ, ἀνὰ μυρία δ᾽ ὀφλήσουσιν

(Text nach J. Geffcken, Sib, 66).

350 „Wieviel von dem tributpflichtigen Asien Rom empfangen hat,
351 dreimal so große Reichtümer wird wiederum Asien empfangen
352 von Rom, und es wird den abscheulichen Übermut an Rom rächen.
353 Wieviele aber aus Asien dem Haus der Italer gedient haben,
354 zwanzigmal so viel werden in Asien dienen
355 Italer in Armut, und sie werden zehntausendmal mehr verschuldet sein“

(Übersetzung nach Merkel, Sib, 1093).

IV

145 ἥξει δ᾽ εἰς ᾽Ασίην πλοῦτος μέγας, ὅν ποτε ῾Ρώμη
146 αὐτὴ συλήσασα πολυκτέανον κατὰ δῶμα
147 θήκατο· καὶ δὶς ἔπειτα τοσαῦτα καὶ ἄλλ᾽ ἀποδώσει
148 εἰς ᾽Ασίην, τότε δ᾽ ἔσται ὑπέρκτησις πολέμοιο

(Text nach Geffcken, Sib, 99).

145 „Nach Asien aber wird großer Reichtum kommen, den Rom einst
146 selbst geraubt und in seinen reichen Häusern
147 niedergelegt hat; danach wird es zweimal soviel und mehr zurückerstatten
148 nach Asien; da wird es Zinsen für den Krieg geben“

(Übersetzung nach Merkel, Sib, 1114).[2]

V

46b [...] μετ᾽αὐτὸν δ᾽ ἄλλος ἀνάξει,
47 ἀργυρόκρανος ἀνήρ· τῷ δ᾽ ἔσσεται οὔνομα πόντου·
48 ἔσται καὶ πανάριστος ἀνὴρ καὶ πάντα νοήσει.
49 καὶ ἐπὶ σοί, πανάριστε, πανέξοχε, κυανοχαῖτα,
50 καὶ ἐπὶ σοῖσι κλάδοισι τάδ᾽ ἔσσεται ἔματα πάντα.

(Text nach J. Geffcken, Sib, 105).

46b [...] Nach ihm aber wird ein anderer herrschen,
47 ein Mann mit silbernem Haar; er wird den Namen eines Meeres haben;
48 er wird ein hervorragender Mann sein und alles erkennen.

[2] S. hierzu auch Sib VIII 68–72 und 2Bar 70,4.

49 Und unter deiner Herrschaft, du Hervorragender, Vortrefflicher, Dunkelgelockter,
50 und unter deinen Zweigen wird dies alle Tage sein“
(Übersetzung nach Merkel, Sib, 1118).[3]

93 ἥξει γὰρ Πέρσης ἐπὶ σὸν δάπος ὥστε χάλαζα
94 καὶ σὴν γαῖαν ὀλεῖ καὶ ἀνθρώπους κακοτέχνους,
95 αἵματι καὶ νεκύεσσι παρ' ἐκπάγλοισί τε βωμοῖς
96 βαρβαρόφρων σθεναρὸς πολυαίματος ἄφρονα λυσσῶν,
97 παμπληθεὶ ψαμαθηδὸν ἀπαίξων σὸν ὄλεθρον.
98 καὶ τότ' ἔσῃ, πόλεων πολύολβος, πολλὰ καμοῦσα.
99 κλαύσεται 'Ασὶς ὅλη δώρων χάριν, ὧν ἀπὸ σεῖο
100 στεψαμένη κεφαλὴν ἐχάρη, πίπτουσ' ἐπὶ γαίης.
101 αὐτὸς δ' ὃς Περσῶν ἔλαχεν γαῖαν πτολεμίξει
102 κτείνας τ' ἄνδρα ἕκαστον ὅλον βίον ἐξαλαπάξει,
103 ὥστε μένειν μοῖραν τριτάτην δειλοῖσι βροτοῖσιν.
104 αὐτὸς δ' ἐκ δυσμῶν εἰσπτήσεται ἅλματι κούφῳ
105 σύμπασαν γαῖαν πολιορκῶν, πᾶσαν ἐρημῶν.
106 ἀλλ' ὅταν ὕψος ἔχῃ κρατερὸν καὶ θάρσος ἀηδές,
107 ἥξει καὶ μακάρων ἐθέλων πόλιν ἐξαλαπάξαι.
108 καί κέν τις θεόθεν βασιλεὺς πεμφθεὶς ἐπὶ τοῦτον
109 πάντας ὀλεῖ βασιλεῖς μεγάλους καὶ φῶτας ἀρίστους.
110 εἶθ' οὕτως κρίσις ἔσται ὑπ' ἀφθίτου ἀνθρώποισιν
(Text nach Geffcken, Sib, 108f).

93 „Denn es wird der Perser über dein Land kommen wie der Hagel
94 und wird das Land verderben und die schlecht handelnden Menschen,
95 mit Blut und Leichen bei den schrecklichen Altären,
96 barbarisch gesonnen, mächtig, blutrünstig, töricht rasend,
97 der mit einer großen Menge wie der Sand heranstürmt, um dir Verderben zu bringen.
98 Und dann wirst du, reichgesegnete unter den Städten, vieles erdulden.
99 Ganz Asien wird weinen um der Geschenke willen, mit denen es sich von dir
100 die Stirn bekränzte und sich freute, (Asien), das jetzt zu Boden stürzt.
101 Er selbst aber, der das Land der Perser erlangt hatte, wird Krieg führen
102 und, nachdem er jeglichen Mann getötet hat, wird er den gesamten Lebensunterhalt plündern.
103 so daß für die armen Sterblichen nur ein Drittel übrigbleibt.
104 Er aber wird vom Sonnenuntergang her mit leichtem Sprung hineinfliegen,
105 er belagert das ganze Land und verwüstet das ganze.
106 Aber wenn er den Gipfel der Macht erreicht und hassenswerten Wagemut hat,
107 wird er kommen und die Stadt der Seligen zerstören wollen.
108 Und ein König, von Gott her gegen diesen geschickt,

[3] Zu Z. 47 kommentiert H. Merkel, Sib, S. 1118, A. 47a: „Gemeint ist Hadrian, dessen Name an Adria erinnert“.

109 wird alle großen Könige und heldenhaften Männer vernichten.
110 Dann wird so das Gericht sein vom Unvergänglichen über die Menschen“
(Übersetzung nach Merkel, Sib, 1120).

363 ἥξει δ᾽ ἐκ περάτων γαίης μητροκτόνος ἀνήρ
364 φεύγων ἠδὲ νόῳ ὀξύστομα μερμηίζων,
365 ὃς πᾶσαν γαῖαν καθελεῖ καὶ πάντα καρτήσει
366 πάντων τ᾽ ἀνθρώπων φρονιμώτερα πάντα νοήσει·
367 ἧς χάριν ὤλετό τ᾽ αὐτὸς, ἑλεῖ ταύτην παραχρῆμα.
368 ἄνδρας τ᾽ ἐξολέσει πολλοὺς μεγάλους τε τυράννους
369 πάντας τ᾽ ἐμπρήσει, ὡς οὐδέποτ᾽ἄλλος ἐποίει
370 τοὺς δ᾽ αὖ πεπτηῶτας ἀνορθώσει διὰ ζῆλον
(Text nach J. Geffcken, Sib, 122).

363 Es wird aber von den Enden der Erde der muttermörderische Mann kommen,
364 flüchtig in im Geist Scharfes erwägend,
365 welcher die ganze Erde niederwerfen und alles bezwingen wird,
366 und er wird in allem klüger als alle Menschen denken,
367 und die (Stadt), um deretwillen er zugrundeging, wird er sofort einnehmen
368 und wird viele Männer und große Tyrannen vernichten
369 und alle anzünden, wie es niemals ein anderer tat,
370 die Gefallenen wiederum wird er aus Eifer wieder aufrichten.
(Übersetzung nach Merkel, Sib, 1130).

VIII

50 ἀλλ᾽ ὅτε σοι βασιλεῖς, χλιδανή, τρὶς πέντε γένωνται
51 κόσμον δουλώσαντες ἀπ᾽ ἀντολίης μέχρι δυσμῶν,
52 * ἔσσετ᾽ ἄναξ πολιόκρανος ἔχων πέλας οὔνομα πόντου *,
53 κόσμον ἐποπτεύων μιαρῷ ποδί, δῶρα πορίζων,
54 χρυσὸν μὲν πάμπλειστον ἔχων καὶ ἄργυρον ἐχθρῶν
55 πλείονα συλλέξας καὶ γυμνώσας ἀναλύσει.
56 καὶ μαγικῶν ἀδύτων μυστήρια πάντα μεθέξει,
57 παῖδα θεὸν δεικνύσει, ἅπαντα σεβάσματα λύσει,
58 * κἀξ ἀρχῆς * τὰ πλάνης μυστήρια πᾶσιν ἀνοίξει.
59 αἴλινος ἔκτοτε καιρός, ὅτ᾽ Αἴλινος αὐτὸς ὀλεῖται.
60 καί ποτε δῆμος ἐρεῖ μέγα σὸν κράτος, ἄστυ, πεσεῖται·
61 εἰδὼς εὐθὺ τὸ μέλλον ἐπερχόμενον κακὸν ἦμαρ.
62 καὶ τότε πενθήσουσιν ὁμοῦ τὴν σὴν προβλέποντες
63 οἰκτροτάτην μοῖραν πατέρες καὶ νήπια τέκνα·
64 αἴλινα θρηνήσουσι λυγροὶ παρὰ Θύμβριδος ὄχθαις
(Text nach Geffcken, Sib, 144f).

50 „Aber wenn dir, Verweichlichte, dreimal fünf Könige wurden,
51 Die die Welt vom Osten zum Westen verknechtet haben,
52 Wird ein Graukopf herrschen, der nach dem nahen Meer heißt,
53 Der die Welt überwacht mit verruchtem Fuß, Geschenke beschafft,

54 Der das meiste Gold hat und mehr Silber der Feinde
55 Gesammelt und sie nackt gemacht hat durch Raub,
56 Und er wird teil haben an allen Mysterien magischer Winkelkulte,
57 Einen Knaben zum Gott wird er machen, alles Heilige zerstören,
58 Von Anfang an wird er die Mysterien des Irrwegs allen eröffnen.
59 Dann ist ein Trauertag, wenn der ‚Trauerling' selber zugrunde geht,
60 Und das Volk wird sagen ‚deine große Macht, Stadt, wird fallen',
61 Da es gleich sieht den zukünftigen Tag des Unheils nahen,
62 Und dann werden trauern zugleich, die dein so bittres
63 Geschick voraussehen, Väter und unmündige Kinder.
64 Wehklagen werden sie laut an den Ufern des Tiber"

(Übersetzung nach Treu, Christliche Sibyllinen, 606).

70b [...] ἵν', ὅταν γ' ἐπανέλθῃ
71 ἐκ περάτων γαίης ὁ φυγὰς μητροκτόνος αἴθων,
72 ταῦτα ἅπασι διδοὺς πλοῦτον μέγαν 'Ασίδι θήσει

(Text nach Geffcken, Sib, 145f).

70 „[...] daß er, wenn von
71 Den Weltenden der flüchtige Muttermörder feurig wiedergekehrt,
72 Dies allen gebend, ein großes Vermögen Asien bringt

(Übersetzung nach Treu, Christliche Sibyllinen, 606).

131 ἔκτοτε Λατίνων ἕκτη γενεὴ βασιλήων
132 ὑστάτιον βίον ἐκτελέσει καὶ σκῆπτρα προλείψει.
133 τῆς αὐτῆς γενεῆς ἕτερος βασιλεὺς βασελεύσει,
134 ὃς πάσης γαίης ἄρξει καὶ σκῆπτρα κρατήσει,
135 ἄρξει δ' αὐτοκέραστα θεοῦ βουλαῖσι μεγίστου·
136 παῖδες καὶ παίδων τούτου γενεὴ * ἀσαλεύτων *
137 ὣς γὰρ θέσφατόν ἐστι περιπλομένοιο χρόνοιο,
138 ὁππόταν Αἰγύπτου βασιλεῖς τρὶς πέντε γένωνται

(Text nach Geffcken, Sib, 148f).

131 „Dann wird die sechste Generation der lateinischen Könige
132 das letzte Leben vervollständigen und die Zepter preisgeben.
133 Ein anderer König desselben Geschlechts wird regieren,
134 der die ganze Erde beherrschen und Macht gewinnen wird über Gebiete.
135 Er wird herrschen mit Hilfe der Ratschläge des Großen Gottes ohne Verunreinigung,
136 seine Kinder und das Geschlecht seiner unerschütterlichen Kinder.
137 Wie es nämlich prophezeit worden ist im Zyklus der Zeit,
138 wenn fünfzehn Könige in Ägypten gewesen sein werden"

(Übersetzung nach Collins, Sib, 421).[4]

[4] U. Treu übersetzt Sib VIII 131–139 nicht, weil es sich dabei offensichtlich um eine sekundäre Einfügung handelt; s. hierzu Christliche Sibyllinen, 608 in der entsprechenden Anmerkung.

Pausanias

I 5,5: [...] καὶ κατ᾽ ἐμὲ ἤδη βασιλέως Ἀδριανοῦ τῆς τε ἐς τὸ θεῖον τιμῆς ἐπὶ πλεῖστον ἐλθόντος καὶ τῶν ἀρχομένων ἐς εὐδαιμονίαν τὰ μέγιστα ἑκάστοις παρασχομένου. καὶ ἐς μὲν πόλεμον οὐδένα ἑκούσιος κατέστη, Ἑβραίους δὲ τοὺς ὑπὲρ Σύρων ἐχειρώσατο ἀποστάντας· ὁπόσα δὲ θεῶν ἱερὰ τὰ μὲν ᾠκοδόμησεν ἐξ ἀρχῆς, τὰ δὲ καὶ ἐπεκόσμησεν ἀναθήμασι καὶ κατασκευαῖς, καὶ δωρεαὶ ἃς πόλεσιν ἔδωκεν Ἑλληνίσι, τὰς δὲ καὶ τῶν βαρβάρων τοῖς δεηθεῖσιν, ἔστιν οἱ πάντα γεγραμμένα Ἀθήνησιν ἐν τῷ κοινῷ τῶν θεῶν ἱερῷ (Text nach Jones, Pausanias I, 26).

„[...] und zu meiner Zeit erst nach dem Kaiser Hadrian, der die Götter aufs höchste ehrte und allen seinen Untertanen das größte Glück verschaffte. Er begann willentlich keinen einzigen Krieg, unterwarf aber die abgefallenen Hebräer in Syrien; und wie viele Heiligtümer der Götter er teils von Grund auf baute, teils mit Weihegeschenken und Verbesserungen schmückte, und die Geschenke, die er den griechischen Städten, aber auch den Barbaren, die darum baten, machte, das ist von ihm alles in Athen in dem gemeinsamen Heiligtum der Götter aufgeschrieben“ (Übersetzung nach Eckstein, Pausanias I, 74f).

II 27,2: τοῦ δὲ Ἀσκληπιοῦ τὸ ἄγαλμα μεγέθει μὲν τοῦ Ἀθήνησιν Ὀλυμπίου Διὸς ἥμισυ ἀποδεῖ, πεποίηται δὲ ἐλέφαντος καὶ χρυσοῦ· Μηνύει δὲ ἐπίγραμμα τὸν εἰργασμένον εἶναι Θρασυμήδην Ἀριγνώτου Πάριον. κάθηται δὲ ἐπὶ θρόνου βακτηρίαν κρατῶν, τὴν δὲ ἑτέραν τῶν χειρῶν ὑπὲρ κεφαλῆς ἔχει τοῦ δράκοντος, καί οἱ καὶ κύων παρακατακείμενος πεποίηται (Text nach Jones, Pausanias I, 390).

„Die Kultstatue des Asklepios ist halb so groß wie die des olympischen Zeus in Athen und aus Elfenbein und Gold gemacht; eine Inschrift besagt, der Künstler sei der Parier Thrasymedes, der Sohn des Arignotos. Er sitzt auf einem Thron, einen Stab haltend, und die andere Hand hat er über dem Kopf der Schlange, und auch ein Hund ist neben ihm liegend dargestellt“ (Übersetzung nach Eckstein, Pausanias, Reisen in Griechenland I, 237).

Philippus Sidetes

χριστιανικὴ ἱστορία

Fragment in Codex Baroccianus 142: Παπίας Ἱεραπόλεως ἐπίσκοπος, ἀκουστὴς τοῦ θεολόγου Ἰωάννου γεγόμενος, Πολυκάρπος δὲ ἑταῖρος, πέντε λόγους κυριακῶν λογίων ἔγραψεν. ἐν οἷς ἀπαρίθμησιν ἀποστόλων ποιούμενος μετὰ Πέτρον καὶ Ἰωάννην, Φίλιππον καὶ Θωμᾶν καὶ Ματθαῖον εἰς μαθητὰς τοῦ κυρίου ἀνέγραψεν Ἀριστίωνα καὶ Ἰωάννην ἕτερον, ὃν καὶ πρεσβύτερον ἐκάλεσεν, ὥς τινας οἴεσθαι, ὅτι τούτου τοῦ Ἰωάννου εἰσὶν αἱ δύο ἐπιστολαὶ αἱ μικραὶ καὶ καθολικαί, αἱ ἐξ ὀνόματος Ἰωάννου φερόμεναι, διὰ τὸ τοὺς ἀρχαίους τὴν πρώτην μόνην ἐγκρίνειν. τινὲς δὲ καὶ τὴν Ἀποκάλυψιν τούτου πλανηθέντες ἐνόμισαν. καὶ Παπίας δὲ περὶ τὴν χιλιονταετηρίδα σφάλλεται, ἐξ

οὗ καὶ ὁ Εἰρηναῖος. Παπίας ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ λέγει, ὅτι Ἰωάννης ὁ θεόλογος καὶ Ἰάκωβος ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ ὑπὸ Ἰουδαίων ἀνῃρέθησαν. Παπίας ὁ εἰρημένος ἱστόρησεν ὡς παραλαβὼν ἀπὸ τῶν θηγατέρων Φιλίππου, ὅτι Βαρσαβᾶς ὁ καὶ Ἰοῦστος δοκιμαζόμενος ὑπὸ τῶν ἀπίστων ἰὸν ἐχίδνης πιὼν ἐν ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ ἀπαθὴς διεφυλάχθη. ἱστορεῖ δὲ καὶ ἄλλα θαύματα καὶ μάλιστα τὸ κατὰ τὴν μητέρα Μαναΐμου τῶν ἐκ νεκρῶν ἀναστᾶσαν. περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντων, ὅτι ἕως Ἀδριανοῦ ἔζων (Text nach Körtner, Papiasfragmente, 62).

„Papias, Bischof von Hierapolis, ein Hörer des Theologen Johannes, Freund des Polykarp, schrieb fünf Bücher über Herrenworte. In ihnen zählt er die Apostel auf, und zu den Jüngern des Herrn rechnet er nach Petrus und Johannes, Philippus und Thomas und Matthäus Aristion und einen anderen Johannes, den er auch Presbyter nennt. Deshalb glauben manche, daß von diesem Johannes die beiden kleinen, katholischen Briefe stammen, die unter dem Namen Johannes im Umlauf sind, wogegen die älteren [ihm] nur den ersten zuschreiben. Einige meinten auch irrtümlich, daß von diesem die Apokalypse stamme. Und Papias irrt sich hinsichtlich des tausendjährigen Reiches, nach ihm auch Irenäus. Papias erzählte im zweiten Buch, daß Johannes der Theologe und sein Bruder Jakobus von den Juden getötet worden seien. Der genannte Papias erzählt [ferner], daß er von den Töchtern des Philippus habe, daß Barsabas, der auch Justus heißt, unversehrt blieb, als er, von den Ungläubigen auf die Probe gestellt, im Namen des Christus Schlangengift trank. Er berichtet aber auch noch andere Wunder, ganz besonders von der Mutter des Manaimos, die von den Toten auferstanden sei, und von den Toten, die durch Christus von den Toten auferstanden, daß sie bis in die Zeit Hadrians lebten" (Übersetzung nach Körtner, Papiasfragmente, 63).

Philostratos

vita Apollonii

IV 38: τὸ δὲ θηρίον τοῦτο [d.h. Nero], ὃ καλοῦσιν οἱ πολλοὶ τύραννον, οὔτε ὁπόσαι κεφαλαί αὐτῷ, οἶδα, οὔτε εἰ γαμψώνυχόν τε καὶ καρχαρόδουν ἐστί (Text nach Conybeare, Philostratus, The Live of Apollonius of Tyana I, 436.438).

„Dieses Tier aber, das die vielen einen Tyrannen heißen, – ich weiß weder, wieviele Köpfe es hat, noch ob gekrümmte Klauen und gekerbte Zähne" (Übersetzung nach Conybeare, Philostratus, The Live of Apollonius of Tyana I, 436–439).

TAM V

908: Αὐτοκράτορι
Καίσαρι Ἀδρι-
ανῷ Διὶ Ὀλυμ-
πίῳ σωτῆρι καὶ
κτίστῃ

909: Αὐτοκράτορι
Ἀδριανῶι Διὶ
Ὀλυμπίωι σω-
τῆρι καὶ κτίσ[τηι]

Register moderner Autoren (in Auswahl)

D.E. Aune, G.K. Beale, W. Bousset, H. Giesen, H. Kraft, E. Lohmeyer, U.B. Müller, P. Prigent, J. Roloff und T. Zahn werden hier im Register nicht in Sonderheit aufgeführt, wenn sie in der vorliegenden Arbeit als Verfasser ihrer umfangreichen und bedeutenden Kommentare zur Apk, die gleichsam als „ständige Zeugen" verwendet worden sind, begegnen.

Literatur[1] (in Auswahl)

1. Quellen

1.1 Literarische Quellen

Claudius Aelianus

Dilts, M.R. (Hg.): Claudius Aelianus, Varia Historia, BSGRT, Leipzig 1974.
Helms, H. (Hg.): Claudius Aelianus, Bunte Geschichten, Leipzig 1990.

P. Aelius Aristides

Behr, C.A. (Hg.): P. Aelius Aristides, The Complete Works I, Orations I–XVI, Leiden 1986.
Ders. (Hg.): P. Aelius Aristides, The Complete Works II, Orations XVII–LIII, Leiden 1981.
Dindorf, W. (Hg.): Aristides, Bd. I, Leipzig 1829.
Ders. (Hg.): Aristides, Bd. II, Leipzig 1829.
Ders. (Hg.): Aristides, Bd. III, Leipzig 1829.
Klein, R. (Hg.): Die Romrede des Aelius Aristides, TzF 45, Darmstadt 1983.
Schröder, H.O. (Hg.): Publius Aelius Aristides, Heilige Berichte, WKLGS, Heidelberg 1986.

L. Annaeus Cornutus

Lang, C. (Hg.): Cornuti Theologiae Graecae Compendium, Leipzig 1881.

Acta Johannis

Schäferdiek, K. (Hg.): Johannesakten, in: Hennecke, E./Schneemelcher, W. (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ^{6}1997, 138–190.

Aischylos

Weir Smyth, H. u.a. (Hg.): Aeschylus II: Agamemnon, Libation-beares, Eumenides, Fragments, LCL 146, London/Cambridge (Mass.) 1963.
Werner, O. (Hg.): Aischylos. Tragödien und Fragmente, TuscBü, Tübingen ^{3}1980.

Altes Testament

Biblia Hebraica: Elliger, K./Rudolph, W. u.a. (Hg.): Biblia Hebraica Stuttgartensia, Stuttgart 1967/77.
Septuaginta (LXX): Rahlfs, A. (Hg.): Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, Editio minor, Stuttgart 1935.

---

[1] Die biblischen Bücher und die apokryphen und pseudepigraphischen Schriften werden abgekürzt nach RGG IV 1, XX–XXIII, die übrige Literatur nach Schwertner, S.: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin/New York ^{2}1992.

Andreas von Caesarea
Schmid, J. (Hg.): Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes: Der Apokalypse-Kommentar des Andreas von Kaisareia. Text und Einleitung, MThS.HE 1,1, München 1955/6.

AntBibl s. Pseudo-Philo

ApkAbr
Philonenko-Sayar, B./Philonenko, M. (Hg.): Die Apokalypse Abrahams, JSHRZ V 5, Gütersloh 1982.

ApkEl
Schrage, W. (Hg.): Die Elia-Apokalypse, JSHRZ V 3, Gütersloh 1980.
Steindorff, G. (Hg.): Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse, TU XVII (NF II) 3a, Leipzig 1899.
Wintermute, O.S. (Hg.): Apocalypse of Elijah, in: OTP 1, 721–754.

ApkEsr
Müller, U.B. (Hg.): Die griechische Esra-Apokalypse, JSHRZ V 2, Gütersloh 1976, 85–102.
Stone, M.E. (Hg.): Greek Apocalypse of Ezra, in: OTP 1, S. 561–580.

ApkMos s. VitAd

ApkPetr
Müller, C.D.G. (Hg.): Offenbarung des Petrus, in: Hennecke, E./Schneemelcher, W. (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen [6]1997, 562–578.

ApkZeph
Wintermute, O.S. (Hg.): Apocalypse of Zephaniah, in: OTP 1, 497–516.

Apokryphon des Johannes
Krause, M./Labib, P. (Hg.): Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, ADAI.K 1, Wiesbaden 1962.
Till, W.C. (Hg.): Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502, TU LX; = V. Reihe, Band 5, Berlin 1955,

apokryphe Apostelakten
Bonnet, M. (Hg.): Passio Andreae ex actis Andreae, Martyria Andreae, Acta Andreae et matthiae, Acta Petri et Andreae, Passio Bartholomaei, Acta Ioannis, Martyrium Matthaei, AAAp 2,1, Darmstadt 1959.

Apringius von Beja
Vega, P.A.C. (Hg.): Apringii Pacensis Episcopi Tractatus in Apocalypsin, SEHL Fasciculi X–XI, Escorial 1940.

Apostolische Väter (Gesamtausgabe)

Lindemann, A./Paulsen, H. (Hg.): Die Apostolischen Väter, Griechisch-deutsche Parallelausgabe, mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, Tübingen 1992.

Apuleius von Madaura

Bajoni, M.G. (Hg.): Apuleio, De mundo, Testo latino a fronte, Collezione Filo di perle 40, Pordenone 1991.

Aristides von Athen

Hennecke, E. (Hg.): Die Apologie des Aristides, Recension und Rekonstruktion des Textes, TU IV 3, Leipzig 1893.

Julius, K. (Hg.): Des Aristides von Athen Apologie, mit Berücksichtigung der griechischen und armenischen Bruchstücke aus dem Syrischen übersetzt von K. Julius, BKV 12, Kempten/München 1913, 1–54.

Pouderon, B./Pierre M.-J. u.a. (Hg.): Aristide, Apologie, SC 470, Paris 2003.

Aristoteles

Fuhrmann, M.: Aristoteles: Poetik, Dialog mit der Antike 7, München 1976.

Hamilton Fyfe, W. (Hg.): Aristotle 3: The Poetics, „Longinus", On the Sublime, Demetrius, On Style, LCL 199, London/Cambridge (Mass.) 1965.

Hett, W.S. (Hg.): Aristotle 11: Minor Works, LCL 307, London/Cambridge (Mass.) 1963.

Rackham, H. (Hg.): Aristotle 6: Politics, LCL 264, London/Cambridge (Mass.) 1959.

Rose, V. (Hg.): Aristotelis qui ferebantur Librorum Fragmenta, BSGRT, Stuttgart 1967.

Artemidoros

Krauss, F.S. u.a. (Hg.): Artemidor von Daldis, Traumbuch, Basel/Stuttgart 1965.

Pack, R.A. (Hg.): Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V, BSGRT, Leipzig 1963.

Asccensio Jesaiae

Müller, C.D.G. (Hg.): Die Himmelfahrt des Jesaja, in: Hennecke, E./Schneemelcher, W. (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen [6]1997, 547–562.

Aspasius

Heylbut, G. (Hg.): Aspasii in Ethica Nicomachea quae supersunt Commentaria, CAG XIX 1, Berlin 1889.

AssMos

Brandenburger, E. (Hg.): Himmelfahrt Moses, JSHRZ V 2, Gütersloh 1976, 57–84.

Athenagoras von Athen

Eberhard, A. (Hg.): Des Athenagoras von Athen Bittschrift für die Christen, in: Rauschen, G. (Hg.): Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, BKV 12, Kempten 1913, 259–325.

Marcovich, M. (Hg.): Athenagoras, Legatio pro Christianis, PTS 31, Berlin/New York 1990.

Athenaios von Naukratis

Burton Gulick, C. (Hg.): Athenaeus, The Deipnosophists I, LCL 204, London/Cambridge (Mass.) 1961.

Ders. (Hg.): Athenaeus, The Deipnosophists II, LCL 208, London/Cambridge (Mass.) 1957.
Ders. (Hg.): Athenaeus, The Deipnosophists III, LCL 224, London/Cambridge (Mass.) 1957.

Augustus

Mommsen, T.: Res Gestae Divi Augusti. Ex monumentis Ancyrano et Apolloniensi. Acc. tabulae, Neudruck der Ausgabe 1883, Aalen 1970.

Aurelius Augustinus

Dombart, B./Kalb, A. (Hg.): Sancti Aurelii Augustini De Civitate Dei, Libri I–X, CChr.SL 14,1, Turnhout 1955.
Schröder, A. (Hg.): Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat I, Buch I–VIII, BKV, Kempten/Müchen 1911.

2(syr)Bar

Klijn, A.F.J. (Hg.): Die syrische Baruch-Apokalypse, JSHRZ V 2, Gütersloh 1976, 107–191.

3(gr)Bar

Hage, W. (Hg.): Die griechische Baruch-Apokalypse, JSHRZ V 1, Gütersloh 1974, 17–44.

Barn

Koch, D.-A.: Barnabasbrief, in: Lindemann, A./Paulsen, H. (Hg.): Die Apostolischen Väter, Griechisch-deutsche Parallelausgabe, mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, Tübingen 1992, 26–75.

Canon Muratori

Lietzmann, H. (Hg.): Das Muratorische Fragment und die Monarchianischen Prologe zu den Evangelien, Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 1, Berlin [2]1933.

Cassius Dio Cocceianus

Cary, E. (Hg.): Dio's Roman History IV, Books XLI–XLV, LCL 66, London/Cambridge (Mass.) 1961.
Ders. (Hg.): Dio's Roman History VI, Books LI–LV, LCL 83, London/Cambridge (Mass.) 1968.
Ders. (Hg.): Dio's Roman History VII, Books LVI–LX, LCL 175, London/Cambridge (Mass.) 1961.
Ders. (Hg.): Dio's Roman History VIII, Books LXI–LXX, LCL 176, London/Cambridge (Mass.) 1968.
Veh, O. (Hg.): Cassius Dio, Römische Geschichte V: Epitome der Bücher 61–80, BAW.GR, Zürich/München 1987.

Georgius Cedrenus

Migne, J.-P. (Hg.): Georgii Cedreni Compendium Historiarum I, MPG 121, Paris 1894.

Chronicon Paschale

Dindorf, L. (Hg.): Chronicon Paschale. Exemplar Vaticanum I, CSHB, Bonn 1832.
Ders. (Hg.): Chronicon Paschale. Exemplar Vaticanum II, CSHB, Bonn 1832.

Chrysippos

v. Arnim, J. (Hg.): Stoicorum veterum Fragmenta II, Chrysippi Fragmenta Logica et Physica, Stuttgart 1964.

M. Tullius Cicero

Kasten, H. (Hg.): Marcus Tullius Cicero, Atticus-Briefe, Sammlung Tusculum, München 1959.

Keyes, C.W. (Hg.): Cicero XVI: De re publica, de legibus, LCL 213, London/Cambridge (Mass.) 2000.

Purser, L.C. (Hg.): M. Tulli Ciceronis Epistulae Vol. II: Epistulae ad Atticum, Pars Prior: Libri I–VIII, Oxford 1962.

Clemens von Alexandria

Bernard, J. (Hg.): Klemens von Alexandrien. Glaube, Gnosis, Griechischer Geist, Leipzig 1974.

Butterworth, G.W. (Hg.): Clement of Alexandria: The Exhortation to the Greeks, The Rich Man's Salvation and the Fragment of an Adress entitled: To the newly Baptized, LCL 92, London/Cambridge (Mass.) 1960.

Descourtieux, P. (Hg.): Clément d'Alexandrie, Les Stromates, Stromate VI, SC 446, Paris 1999.

Köster, K. (Hg.) : Clemens Alexandrinus. Quis dives salvetur? SQS 6, Frankfurt 1968.

Mondésert, C. u.a. (Hg.): Clément d'Alexandrie, Le Protreptique, SC 2, Paris [2]1949.

Stählin, O. (Hg.): Clemens Alexandrinus I: Protrepticus und Paedagogus, GCS 1, Leipzig 1905.

Constantinus VII. Porphyrogenitus

Pertusi, A. (Hg.): Constantino Porfirogenito, De Thematibus, StT 160, Città del Vaticano 1952.

Cyriacus von Ancona

Bodnar, E.W./Mitchell, C.: Cyriacus of Ancona's Journeys in the Propontis and the Northern Aegean 1444 – 1445, Memoirs of the American Philosophical Society 112, Philadelphia 1976.

Damascius

Westerink, L.G./Combès, J. (Hg.): Damascius, Traité des Premiers Principes III: De la Procession, CUFr, Paris 1991.

Dan

Ziegler, J. (Hg.): Susanna, Daniel, Bel et Draco, Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum, vol. XVI 2, Göttingen 1954.

Didymus Caecus (der Blinde)

Mühlenberg, E. (Hg.): Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung I, PTS 15, Berlin/New York 1975.

Diodorus Siculus

Oldfather, C.H. (Hg.): Diodorus of Sicily I, Books I and II, 1–34, LCL 279, London/Cambridge (Mass.) 1960.

Ders. (Hg.): Diodorus of Sicily III, Books IV (continued) 59–VIII, LCL 340, London/Cambridge (Mass.) 1961.

Diogenes Laertios

Hicks, R.D. (Hg.): Diogenes Laertius, Lives of eminent Philosophers I, LCL 184, London/Cambridge (Mass.) 1966.

Diogn

Lindemann, A.: Diognetbrief, in: Ders./Paulsen, H. (Hg.): Die Apostolischen Väter, Griechisch-deutsche Parallelausgabe, mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, Tübingen 1992, S. 304–323.

Dio Cocceianus (Chrysostomos)

Cohoon, J.W. (Hg.): Dio Chrysostom I, LCL 257, London/Cambridge (Mass.) 1961.

Ders. (Hg.) : Dio Chrysostom II, LCL 339, London/Cambridge (Mass.) 1961.

Ders./Lamar Crosby, H. (Hg.): Dio Chrysostom III, LCL 358, London/Cambridge (Mass.) 1961.

Elliger, W. (Hg.): Dion Chrysostomos, Sämtliche Reden, BAW.GR 21, Zürich/Stuttgart 1967.

Lamar Crosby, H. (Hg.): Dio Chrysostom IV, LCL 376, London/Cambrigde (Mass.) 1962.

Epictetus

Oldfather, W.A. (Hg.): Epictetus: The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments I: Discourses, Books I and II, LCL 131, London/Cambridge (Mass.) 1961.

Epiphanius von Salamis

Dionysius Petavius Aurelianensis S.J. (Hg.): Libri de XII gemmis quae erant in veste Aaronis, in: Ders. (Hg.): S.P.N. Epiphanii Constantiae in Cypro Episcopi Opera quae reperiri potuerunt Omnia 3, MPG 43, Turnholt 1959, 293–304.

Holl, K. u.a. (Hg.): Epiphanius II: Panarion haer. 34–64, GCS 31, Berlin [2]1980.

EpAp

Müller, C.D.G. (Hg.): Epistula Apostolorum, in: Hennecke, E./Schneemelcher, W. (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen I: Evangelien, Tübingen [6]1997, 205–233.

EpArist

Meisner, N. (Hg.): Aristeasbrief, JSHRZ II 1, Gütersloh 1973, S. 34–87.

Pelletier, A. (Hg.): Lettre d'Aristée à Philocrate, SC 89, Paris 1962.

4Esr

Klijn, A.F.J. (Hg.): Die Esra-Apokalypse (IV. Esra), GCS 18,2, Berlin 1992.

Schreiner, J. (Hg.): Das 4. Buch Esra, JSHRZ V 4, Gütersloh 1981, 291–412.

Etymologicon magnum

Gaisford, T. (Hg.): Etymologicon Magnum seu verius Lexicon saepissimae Vocabulorum Origines indagans ex pluribus Lexicis Scholastis et Grammaticis Anonymi cuiusdam Opera concinnatum, Amsterdam 1967.

Eusebius von Caesarea

Helm, R. (Hg.): Die Chronik des Hieronymus, Eusebius Werke 7, GCS 47, [2]1956.

Kraft, H. u.a. (Hg.): Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte, unveränderter Nachdruck der 3. Auflage, Darmstadt 1997.

Mras, K. (Hg.): Die Praeparatio Evangelica, Erster Teil: Einleitung, Die Bücher I bis X, Eusebius Werke 8, GCS 43,1, Berlin 1954.

des Places, E. (Hg.) : Eusèbe de Césarée, La Préparation Évangélique, Livres II–III, SC 228, Paris 1976.

Ders. (Hg.): Eusèbe de Césarée, La Préparation Évangélique, Livres V, 18–36 – VI, SC 266, Paris 1980.

Schwartz, E./Mommsen, T. (Hg.): Eusebius, Die Kirchengeschichte. Die lateinische Übersetzung des Rufinus I: Bücher 1–5, Eusebius Werke 2,1, GCS 9,1, Leipzig 1903.

Dies. (Hg.): Eusebius, Die Kirchengeschichte. Die lateinische Übersetzung des Rufinus II: Bücher 6–10, Eusebius Werke 2,2, GCS 9,2, Leipzig 1908.

Galenos

Kalbfleisch, C. (Hg.): Galeni de Victu attenuante Libellus, in: CMG V 4,2, Leipzig/Berlin 1923, S. 431–451.

Kühn, C.G. (Hg.): Claudii Galenie Opera Omnia XIII: De Compositione Medicamentorum secundum Locos VII–X. De Compositione Medicamentorum per Genera I–VII, Medicorum Graecorum Opera quae extant XIII, Leipzig 1827.

1(äth)Hen

Uhlig, S.: Das Äthiopische Henochbuch, JSHRZ VI 6, Gütersloh 1984, 461–780.

2(slav)Hen

Böttrich, C. (Hg.): Das Slavische Henochbuch, JSHRZ VI 7, Gütersloh 1995, 785–1040.

Bonwetsch, N.G. (Hg.): Die Bücher der Geheimnisse Henochs, Das sog. slavische Henochbuch, TU III 14, Leipzig 1924.

3Hen

Odeberg, H.(Hg.): 3. Enoch or the Hebrew Book of Enoch, Cambridge 1928.

Herakleitos

Snell, B. (Hg.): Heraklit, Fragmente, Sammlung Tusculum, München [2]1940.

Herodotos

Feix, J.: (Hg.): Herodot, Historien, Bd. 1, Bücher I–V, München/Zürich [4]1988.

Hesiodos

Evelyn-White, H.G. (Hg.): Hesiod. The Homeric Hymns and Homerica, LCL 57, London/Cambridge (Mass.) 1964.

Marg, W. (Hg.): Hesiod, Sämtliche Gedichte: Theogonie, Erga, Frauenkataloge, Darmstadt [2]1984.

Hesychios

Schmidt, M. (Hg.): Hesychii Alexandrini Lexicon, Editio Minor et Altera, Jena 1872.

Heliodoros

Colonna, A. (Hg.): Heliodori Aethiopica, Scriptores Graeci et Latini iussu Beniti Mussolini Consilio R. Academiae Lynceorum editi, Rom 1938.

Rattenbury, R.M./Lumb, T.W./Maillon, J. (Hg.): Héliodore, Les Éthiophiques I, CUFr, Paris 1935.

Dies. (Hg.): Héliodore, Les Éthiophiques II, CUFr, Paris 1938.

Dies. (Hg.): Héliodore, Les Éthiophiques III, CUFr, Paris 1943.

Hieronymus

Herdingius, G. (Hg.): Hieronymi de Viris Inlustribus Liber, Leipzig 1879.

Hippolytus

Marcovich, M. (Hg.): Hippolytus, Refutatio Omnium Haeresium, PTS 25, Berlin/New York 1986.

Preysing, K. Graf (Hg.): Des Heiligen Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien (Philosophumena), BKV 40, München/Kempten 1922.

Hirt des Hermas

Dibelius, M. (Hg.): „Hirt" des Hermas, in: Lindemann, A./Paulsen, H. (Hg.): Die Apostolischen Väter, Griechisch-deutsche Parallelausgabe, mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, Tübingen 1992, 325–555.

Historia Augusta

Hohl, E. (Hg.): Historia Augusta. Römische Herrschergestalten I: Von Hadrianus bis Alexander Severus, BAW.RR, Zürich/München 1976.

Magie, D. (Hg.): The Scriptores Historiae Augustae I, London/Cambridge (Mass.) 2000.

Homeros

Rupé, H. (Hg.): Homer, Ilias: Erster bis vierzehnter Gesang, TuscBü, Nördlingen 1948.

Ders. (Hg.): Homer, Ilias: Fünfzehnter bis vierundzwanzigster Gesang, TuscBü, Nördlingen 1948.

Qu. Horatius Flaccus

Bayer, K./Fuhrmann, M./Jäger, G. (Hg.): Horaz, Sämtliche Werke. Lateinisch und deutsch, Darmstadt [10]1985.

Irenaeus von Lyon

Brox, N. (Hg.): Irenäus von Lyon, Epideixis, Adversus Haereses, Darlegung der Apostolischen Verkündigung, Gegen die Häresien I, FC 1,1, Freiburg/Basel/Wien u.a. 1993.

Ders. (Hg.): Irenäus von Lyon, Adversus Haereses, Gegen die Häresien II, FC 8,2, Freiburg/Basel/Wien u.a. 1993.

Ders. (Hg.): Irenäus von Lyon, Adversus Haereses, Gegen die Häresien III, FC 8,3, Freiburg/Basel/Wien u.a. 1995.

Ders. (Hg.): Irenäus von Lyon, Adversus Haereses, Gegen die Häresien IV, FC 8,4, Freiburg/Basel/Wien u.a. 1997.

Ders. (Hg.): Irenäus von Lyon, Adversus Haereses, Gegen die Häresien V, FC 8,5, Freiburg/Basel/Wien u.a. 2001.

Rousseau, A./Doutreleau, L./Mercier, C. (Hg.): Irénée de Lyon, Contre les Hérésies V, Tome I, SC 152, Paris 1969.

Dies (Hg.): Irénée de Lyon, Contre les Hérésies V, Tome II, SC 153, Paris 1969.

Isokrates

Norlin, G. (Hg.): Isocrates I, LCL 209, London/Cambridge (Mass.) 1966.

Johannes Chrysostomos

Migne, J.-P. (Hg.): Eclogae seu florilegia; Homiliae XLVIII, in: Ders.: S.P.N. Joannis Chrysostomi, Archiepiscopi Constantinopolitani Opera Omnia quae extant vel quae eius Nomine circumferuntur 12, MPG 63, Turnholt 1862, 567–901.

Ders.: Expositio in Psalmos, in: Ders. (Hg.): S.P.N. Joannis Chrysostomi, Archiepiscopi Constantinopolitani Opera Omnia quae extant vel quae eius Nomine circumferuntur 5, MPG 55, Turnholt 1862, 35–526.

Ders.: Homiliae III in Epistolam ad Philemonem, in: Ders.: S.P.N. Joannis Chrysostomi, Archiepiscopi Constantinopolitani Opera Omnia quae extant vel quae eius Nomine circumferuntur 11, MPG 62, Turnholt 1862, 701–719.

Johannes Laurentius Lydus

Wuensch, R. (Hg.): Ioannis Lydi Liber de Mensibus, BSGRT, Stuttgart 1967.

Flavius Josephus

Feldman, L.H. (Hg.): Judean Antiquities 1–4, Flavius Josephus, Translation and Commentary 3, Leiden/Boston/Köln 2000.

Marcus, R. (Hg.): Josephus VIII, Jewish Antiquities, Books XV–XVII, LCL, London/Cambridge (Mass.) 1963.

Ders. (Hg.): Josephus V, Jewish Antiquities, Books V–VIII, LCL, London/Cambridge (Mass.) 1966.

Michel, O./Bauernfeind, O. (Hg.): Flavius Josephus, De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg, Bd. I: Buch I–III, Darmstadt [3]1982.

Dies. (Hg.): Flavius Josephus, De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg, Bd. II, 1: Buch IV–V, Darmstadt 1963.

Dies. (Hg.): Flavius Josephus, De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg, Bd. II, 2: Buch VI–VII, Darmstadt 1969.

Dies. (Hg.): Flavius Josephus, De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg, Bd. III: Ergänzungen und Register, Darmstadt 1969.

Nodet, E. u.a. (Hg.): Flavius Josèphe, Les Antiquités Juives II: Livres IV et V, Paris 1995.

Siegert, F./Schreckenberg, H./Vogel, M. (Hg.): Flavius Josephus: Über das Alter des Judentums (Contra Apionem), erscheint Tübingen 2004/5.

Thackeray, H.S.J. (Hg.): Josephus I: The Life. Against Apion, LCL, London/Cambridge (Mass.) 1961.

JosAs

Burchhard, C. (Hg.): Ein vorläufiger griechischer Text von Joseph und Aseneth, DBAT 14, Dielheim 1979.

Ders.(Hg.): Joseph und Aseneth, JSHRZ II 4, Gütersloh 1983.

Philonenko, M. (Hg.): Joseph et Aséneth, StPB 13, Leiden 1968.

Jub

Berger, K. (Hg.): Das Buch der Jubiläen, JSHRZ II 3, Gütersloh 1981, 275–575.

Justinus Martyr

Haeuser, P. (Hg.): Des heiligen Philosophen und Märtyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon, BKV 33, München 1917.

Marcovich, M. (Hg.): Apologiae Iustini Martyris pro Christianis, PTS 38, Berlin/New York 1994.

Ders.: (Hg.): Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone, PTS 47, Berlin/New York 1997.

Munier, C. (Hg.): Saint Justin , Apologie pour les Chrétiens, Par. 39, Fribourg 1995.

Rauschen, G. (Hg.): Die beiden Apologien Justins des Märtyrers, in: Ders. (Hg.): Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, BKV, Kempten/München 1913, 55–155.

Lactantius

Brandt, S.(Hg.): L. Caeli Firmiani Lactanti Opera Omnia I: Divinae Institutiones et Epitome Divinarum Institutionum, CSEL XIX, Wien 1890.

Lukianos von Samosata

Attridge, H.W./Oden, R.A. (Hg.): De Dea Syria, SBL.TT 9, GRRS 1, Missoula 1976.
Harmon, A.M. (Hg.): Lucian I, LCL 14, London/Cambridge (Mass.) 1961.
Ders. (Hg.): Lucian II, LCL 54, London/Cambridge (Mass.) 1960.
Ders. (Hg.): Lucian III, LCL 130, London/Cambridge (Mass.) 1960.
Ders. (Hg.): Lucian IV, LCL 162, London/Cambridge (Mass.) 1961.
Jacobitz, C. (Hg.): Lucianus IV, Addendunt scholia auctiora et emendatiora, index et rerum et verborum, Leipzig 1841, Nachdruck Hildesheim 1966.
Rabe, H. (Hg.): Scholia in Lukianum, Leipzig 1906.

1Makk

Kautzsch, E. (Hg.): Das erste Buch der Makkabäer, APAT 1, 24–81.
Schunck, K.-D. (Hg.): 1. Makkabäerbuch, JSHRZ I 4, Gütersloh 1980, 289–372.

2Makk

Habicht, C. (Hg.): 2. Makkabäerbuch, JSHRZ I 3, Gütersloh 1976, 167–285.
Kamphausen, A. (Hg.): Das zweite Buch der Makkabäer, APAT 1, 81–119.

3Makk

Kautzsch, E. (Hg.): Das sogen. dritte Buch der Makkabäer, APAT 1, 119–135.

4Makk

Klauck, H.-J. (Hg.): 4. Makkabärerbuch, JSHRZ III 5, Gütersloh 1989.

Johannes Malalas

Jeffreys, E./Jeffreys, M./Scott, R. u.a. (Hg.): The Chronicle of John Malalas, A Translation, Byzantina Australiensia 4, Melbourne 1986.
Thurn, J.(Hg.): Ioannis Malalae Chronographia, CFHB.B 35, Berlin 2000.

Martialis Valerius

Helm, R. (Hg.): Martial, Epigramme, BAW.RR, Zürich/Stuttgart 1957.
Lindsay, W.M. (Hg.): M. Val. Martialis, Epigrammata, SCBO, Oxford [2]1962.

MartJes

Hammershaimb, E. (Hg.): Das Martyrium Jesajas, JSHRZ II 1, Gütersloh 1973, 15–34.

Neues Testament

Aland, B./Aland, K. u.a. (Hg.): Novum Testamentum Graece, Stuttgart [27]1995.

OdSal

Lattke, M.: Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis I, OBO 25/1, Fribourg/Göttingen 1979.

Ders.: Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis Ia, OBO 25/1a, Fribourg/Göttingen 1980.

Ders.: Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis II, OBO 25/2, Fribourg/Göttingen, 1979.

Ders.: Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis III, OBO 25/2, Fribourg/Göttingen, 1986.

Ders.: Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis IV, OBO 25/4, Fribourg/Göttingen, 1998.

Ders.: Oden Salomos, FC 19, Freiburg 1995.

Ders.: Oden Salomos: Text, Übersetzung und Kommentar I: Oden 1 und 3–14, NTOA 41/1, Fribourg/Göttingen 1999.

Ders.: Oden Salomos: Text, Übersetzung und Kommentar II: Oden 15–28, NTOA 41/2, Fribourg/Göttingen 2001.

Origenes

Baehrens, W.A. (Hg.): Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung 2: Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices, Origenes Werke 7, GCS 30, Leipzig 1921.

Borret, M. (Hg.) : Origène, Contre Celse I: Livres I et II, SC 132, Paris 1967.

Ders. (Hg.): Origène, Contre Celse II: Livres III et IV, SC 136, Paris 1968.

Klostermann, E. u.a. (Hg.): Origenes, Matthäuserklärung I: Die griechisch erhaltenen Tomoi, Origenes Werke 10, GCS 40, Leipzig 1935.

Méhat, A. (Hg.): Origène, Homélies sur les Nombres, SC 29, Paris 1951.

Vogt, H.J. (Hg.): Origenes, Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus II, BGrL 30, Stuttgart 1990.

Orpheus

Diels, H./Kranz, W.: Die Fragmente der Vorsokratiker I, Hildesheim ^{17}1974.

Orphische Texte

Athanassakis, A.N. (Hg.): The Orphic Hymns. Text, Translation and Notes, SBL.TT 12, GRRS 4, Missoula 1977.

Kern, O. (Hg.): Orphicorum Fragmenta, Berlin 1922.

Publius Ovidius Naso

Holzberg, N. (Hg.) : Publius Ovidius Naso, Fasti. Festkalender, Darmstadt 1995.

Owen, S.G. (Hg.): P. Ovidi Nasonis Tristium Libri Quinque Ibis ex Ponto Libri Quattuor Halieutica Fragmenta, Oxford 1959.

Rösch, E. (Hg.): Publius Ovidius Naso, Metamorphosen, Sammlung Tusculum, München/Zürich ^{10}1983.

Papias von Hierapolis

Körtner, U.H.J.: Papiasfragmente, in: Ders./Leutzsch, M. (Hg.): Papiasfragmente, Hirt des Hermas, SUC 3, Darmstadt 1998.

ParJer

Kraft, R.A./Purintun, A.-E. (Hg.): Paraleipomena Jeremiou, SBL.TT 1, Missoula 1972.

Schaller, B. (Hg.): Paralipomena Jeremiou, JSHRZ I 8, Gütersloh 1998.

Pausanias

Eckstein, F. (Hg.): Pausanias. Reisen in Griechenland I, Bücher I–IV, BAW.GR, München/Zürich [3]1986.

Ders. (Hg.): Pausanias. Reisen in Griechenland II, Bücher V–VIII, BAW.GR, München/Zürich [3]1986/7.

Ders./Bol, P.C. (Hg.): Pausanias. Reisen in Griechenland III, Bücher VIII–X, BAW.GR. München/Zürich [3]1986–1989.

Jones, W.H.S. (Hg.): Pausanias, Description of Greece I, Books I and II, LCL 93, London/Cambridge (Mass.) 1964.

Ders. (Hg.): Pausanias, Description of Greece II, Books VI–VIII (I–XXI), LCL 272, London/Cambridge (Mass.) 1966.

Ders./Ormerod, H.A. (Hg.): Pausanias, Description of Greece II, Books III–V; LCL 188, London/Cambridge (Mass.) 1966.

Philon von Alexandrien

Badt, B. (Hg.): Über das Leben Mosis, in: Cohn, L. (Hg.): Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung I, SJHL 1, Breslau 1909, 217–365.

Bormann, K. (Hg.): Über die Unvergänglichkeit der Welt, in: Cohn, L./Heinemann, I./Adler, M./Theiler, W. (Hg.): Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung VII, Berlin 1964, 71–121.

Cohn, L./Wendland, P. (Hg.): Philonis Alexandrini Opera quae supersunt II, Berlin 1897.

Cohn, L. (Hg.): Philonis Alexandrini Opera quae supersunt IV, Berlin 1902.

Ders. (Hg.): Philonis Alexandrini Opera quae supersunt V, Berlin 1906.

Ders./Reiter, S. (Hg.): Philonis Alexandrini Opera quae supersunt VI, Berlin 1915.

Heinemann, I. (Hg.): Über die Einzelgesetze, Buch I–IV, in: Cohn, L. (Hg.): Die Werke Philos von Alexandria in deutscher Übersetzung II, SJHL 2, Breslau 1910, 3–312.

Ders. (Hg.): Über die Pflanzung Noahs, in: Ders. (Hg.): Philos Werke IV, SJHL 4, Breslau 1923, 147–187.

Kohnke, F.W. (Hg.): Gesandtschaft an Caligula, in: Cohn, L. u.a. (Hg.): Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung VII, SJHL 7, Berlin 1964, 166–266.

Philostratos

Conybeare, F.W. (Hg.): Philostratus, The Life of Apollonius of Tyana I, LCL 16, London/Cambridge (Mass.) 1989.

de Lannoy, L. (Hg.) : Flavii Philostrati Heroicus, BSGRT, Leipzig 1977.

Wright, W.C. (Hg.): Philostratus, Lives of the Sophists; Eunapius, Lives of Philosophers, LCL 134, London/Cambridge (Mass.) 1998.

C. Plinius Caecilius Secundus

Giebel, M. (Hg.) : C. Plinius Secundus, Epistulae, Liber X, Der Briefwechsel mit Kaiser Trajan, Stuttgart 1999.

Kasten, H. (Hg.): C. Plini Caecili Secundi Epistularum Libri Decem, Gaius Plinius Caecilius Secundus. Briefe, Sammlung Tusculum, München/Zürich [5]1984.

Kühn, W. (Hg.): Plinius der Jüngere, Panegyrikus. Lobrede auf den Kaiser Trajan, TzF 51, Darmstadt 1985.

Platonos

Bury, R.G. (Hg.): Plato, Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles, LCL 234, London/Cambridge (Mass.) 1966.

T. Maccius Plautus

Lindsay, W.M. (Hg.): T. Macci Plauti Comoediae I, SCBO, Oxford 1963.

Nixon, P. (Hg.) : Plautus I: Amphitryon, The Comedy of Asses, The Pot of Gold, The two Bacchises, The Captives, LCL 60, London/Cambridge (Mass.) 1966.

Plotinos

Armstrong, A.H. (Hg.) : Plotinus V: Enneads V. 1–9, LCL 444, London/Cambridge (Mass.) 1984.

Plutarchos

Babbitt, F.C. (Hg.): Plutarch's Moralia I: 1A–86A, LCL 197, London/Cambridge (Mass.) 1960.

Ders.: (Hg.): Plutarch's Moralia III: 172A–263C, LCL 245, London/Cambridge (Mass.) 1961.

Fowler, H.N. (Hg.): Plutarch's Moralia X: 771E–854D, LCL 321, London/Cambridge (Mass.) 1960.

Perrin, B. (Hg.): Plutarch's Lives III: Pericles and Fabius Maximus, Nicias and Crassus, LCL 65, London/Cambridge (Mass.) 1958.

Ders. (Hg.): Plutarch's Lives IV: Alcibiades and Coriolanus, Lysander and Sulla, LCL 80, London/Cambridge (Mass.) 1959.

Sandbach, F.H. (Hg.): Plutarch's Moralia XV: Fragments, LCL 429, London/Cambridge (Mass.) 1969.

Ziegler, K. (Hg.): Plutarch, Grosse Griechen und Römer III: Lysandros und Sulla, BAW.GR, Zürich/Stuttgart 1955.

M. Antonius Polemon

Hoffmann, G. (Hg.): Polemonis de Physiognomonia Liber Arabice et Latine, in: Förster, R. (Hg.): Scriptores Physiognomonici Graeci et Latini 1, Leipzig 1893, 95–294.

Polybios

Paton, W.R. (Hg.): Polybius, The Histories IV, LCL 159, London/Cambridge (Mass.) 1960.

Sextus Pomponius

Behrens, O./Knütel, R./Kupisch, B./Seiler, H.H. (Hg.): Corpus Iuris Civilis II, Digesten 1–10, Heidelberg 1995.

Porphyrios

Lamberz, E. (Hg.): Porphyrius, Sententiae ad Intelligibilia Ducentes, BSGRT, Stuttgart 1975.

Pseudo-Clemens

Rehm, B. u.a. (Hg.): Die Pseudoklementinen I: Homilien, GCS 42, Berlin/Leipzig 1953.

Pseudo-Aristoteles

Capelle, W. (Hg.): Die Schrift von der Welt. Ein Weltbild im Umriss aus dem 1. Jahrhundert nach Chr., Jena 1907.

Gohlke, P. (Hg.): Aristoteles an König Alexander. Über die Welt, Paderborn 1949.

Pseudo-Orpheus

Holladay, C.R. (Hg.): Fragments from Hellenistic Jewish Autors IV. Orphica, SBL.TT 40, SBL.PS 14, Atlanta 1996.

Walter, N. (Hg.): Pseudepigraphische jüdisch-hellenistische Dichtung: Pseudo-Phokylides, Pseudo-Orpheus, Gefälschte Verse auf Namen griechischer Dichter, JSHRZ IV 3, 217–243.

Pseudo-Philon[2]

Dietzfelbinger, C.: Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae, JSHRZ II 2, Gütersloh 1975, 91–271.
Siegert, F.: Drei hellenistisch-jüdische Predigten, Ps.-Philon, „Über Jona", „Über Simson" und „Über die Gottesbezeichnung ‚wohltätig verzehrendes Feuer'", I Übersetzung aus dem Armenischen und sprachliche Erläuterungen, WUNT 20, Tübingen 1980.

Pseudo-Phocylides

v. d. Horst, P.W. (Hg.): The Sentences of Pseudo-Phocylides, SVTP 4, Leiden 1978.
Walter, N. (Hg.): Pseudepigraphische jüdisch-hellenistische Dichtung: Pseudo-Phokylides, Pseudo-Orpheus, Gefälschte Verse auf Namen griechischer Dichter, JSHRZ IV 3, Gütersloh 1983, 182–216.

Pseudo-Quintilianus

Håkanson, L.: (Hg.): Declamationes XIX Maiores Quintiliano falso ascriptae, Stuttgart 1982.

M. Fabius Quintilianus

Butler, H.E. (Hg.): Quintilian I: Institutio Oratoria, Books I–III, LCL 124, London/Cambridge (Mass.) 1996.
Ders. (Hg.): Quintilian II: Institutio Oratoria, Books IV–VI, LCL 125, London/Cambridge (Mass.) 1995.
Ders. (Hg.): Quintilian III: Institutio Oratoria, Books VII–IX, LCL 126, London/Cambridge (Mass.) 1996.
Ders. (Hg.): Quintilian IV: Institutio Oratoria, Books X–XII, LCL 127, London/Cambridge (Mass.) 1998.

Qumran-Texte

García Martínez, F./Tigchelaar, E.J.C. (Hg.): The Dead Sea Scrolls I, 1Q1–4Q273, Leiden/New York/Köln 1997.
Dies. (Hg.) : The Dead Sea Scrolls II, 4Q274–11Q31, Leiden/Boston/Köln 1998.
Lohse, E. (Hg.): Die Texte aus Qumran. Hebräisch und deutsch, Darmstadt 1964.
Maier, J. (Hg.): Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer I: Die Texte der Höhlen 1–3 und 5–11, UTB 1862, München/Basel 1995.
Ders. (Hg.): Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer II: Die Texte der Höhle 4, UTB 1863, München/Basel 1995.
Ders. (Hg.): Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer III: Einführung, Zeitrechnung, Register und Bibliographie, UTB 1916, München/Basel 1996.
Steudel, A. u.a. (Hg.): Die Texte aus Qumran II, Hebräisch/Aramäisch und Deutsch, Darmstadt 2001.

Rabbinische Schriften

Buber, S. (Hg.): Midrash Thilim, New York 1947.

---

[2] Die für die unterschiedlichen hier angegebenen Schriften gleiche Verfasserbezeichnung Pseudo-Philon darf nicht dahingehend mißverstanden werden, daß es sich bei diesem Pseudo-Philon um ein- und dieselbe Person handelt. Vielmehr ist hier jeweils ein anderer Pseudo-Philon am Werk gewesen.

Margulies, M. (Hg.): Midrash Wayyikra Rabba, Part I: chapters I–XI, Part II: chapters XII–XX, Part III: chapters XXI–XXIX, Part IV: chapters XXX–XXXVII, New York/Jerusalem [3]1993.

SapSal

Georgi, D. (Hg.): Die Weisheit Salomos, JSHRZ III 4, Gütersloh 1980.
Siegfried, K. (Hg.): Die Weisheit Salomos, APAT 1, 476–507.

L. Annaeus Seneca

Basore, J.W. (Hg.): Seneca, Moral Essays I, LCL 214, London/Cambridge (Mass.) 1963.

Maurus Servius Honoratus

Klein, F.N. (Hg.): Mauri Servii Honorati Centimetrum, Koblenz 1824.
Thilo, G. (Hg.): Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii I: Aeneidos Librorum I–V Commentarii, Leipzig 1881.

Sib

Collins, J.J. (Hg.): Sibylline Oracles, in: OTP 1, 317–472.
Geffcken, J. (Hg.): Die Oracula Sibyllina, GCS 8, Leipzig 1902.
Merkel, H. (Hg.): Sibyllinen, JSHRZ V 8, Gütersloh 1998.
Treu, U. (Hg.): Christliche Sibyllinen, in: Hennecke, E./Schneemelcher, W. (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen [6]1997, 591–619.

Silius Italicus

Duff, J.D. (Hg.): Silius Italicus, Punica I, LCL, London/Cambridge (Mass.) 1949.
Ders. (Hg.): Silius Italicus, Punica II, LCL, London/Cambridge (Mass.) 1950.

Sir

Ryssel, B. (Hg.): Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs, APAT 1, 230–475.
Sauer, G. (Hg.): Jesus Sirach, JSHRZ III 5, Gütersloh 1981.

Socrates Scholasticus

Hansen, G.C. (Hg.): Sokrates, Kirchengeschichte, GCS N.F. 1, Berlin 1995.

P. Papinius Statius

Phillimore, I.S. (Hg.): P. Papini Stati Silvae, SCBO, Oxford 1962.

Strabon

Jones, H.L. (Hg.): The Geography of Strabo VI, LCL 223, London/Cambridge (Mass.) 1960.

Suda (ἡ Σοῦδα)

Adler, A. (Hg.): Suidae Lexicon, Pars IV: Π – Ψ, Lexicographi Graeci 1, Leipzig 1935.

C. Suetonius Tranquillus

Heinemann, M. u.a. (Hg.): Sueton, Cäsarenleben, KTA 130, Stuttgart [7]1986.
Rolfe, J.C. (Hg.): Suetonius I, LCL 31, London/Cambridge (Mass.) 1964.
Rolfe, J.C. (Hg.): Suetonius II, LCL 38, London/Cambridge (Mass.) 1965.

P. Cornelius Tacitus

Borst, J. u.a. (Hg.): P. Cornelius Tacitus, Historiae, Sammlung Tusculum, München/Zürich [5]1984.
Heller, E. (Hg.): P. Cornelius Tacitus, Annalen, Sammlung Tusculum, München/Zürich 1982.

TestAbr

Janssen, E. (Hg.): Testament Abrahams, JSHRZ III 2, Gütersloh [2]1980, 193–256.

TestJob

Kraft, R.A. u.a.: The Testament of Job, According to the SV Text, SBL.PS 4, Missoula 1974.
Schaller, B. (Hg.): Das Testament Hiobs, JSHRZ III 3, Gütersloh 1979.

TestSal

McCown, C.C. (Hg.): The Testament of Solomon, UNT 9, Leipzig 1922.

Test XII Patr

Becker, J. (Hg.): Die Testamente der zwölf Patriarchen, JSHRZ III 1, Gütersloh 1974, 1–163.
de Jonge, M. u.a. (Hg.) : The Testament of the Twelve Patriarchs, PVTG 1,2, Leiden 1978.

Theophrastos

Oberbreyer, M. (Hg.): Theophrast's Charakter-Bilder, Leipzig [2]1876.
Ussher, R.G. (Hg.): The Characters of Theophrastus, London [2]1993.

Ugaritische Texte

Caquot, A./Snyzer, M./Herdner, A. (Hg.): Textes Ougaritiques I: Mythes et Légendes, LAPO, Paris 1974.
Dietrich, M./Loretz, O./Sanmartín, J.: Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit. Einschließlich der keilalphabetischen Texte außerhalb Ugarits, Teil 1: Transkription, AOAT 24,1, Neukirchen-Vluyn 1976.
Pritchard, J.B. (Hg.): Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament (ANET), Princeton/New York [2]1955.

Velleius Paterculus

Shipley, F.W. (Hg.): Velleius Paterculus, Compendium of Roman History and Res Gestae Divi Augusti, LCL 152, London/Cambridge (Mass.) 1967.

P. Vergilius Maro

Götte, J. (Hg.): Vergil, Aeneis, Sammlung Tusculum, München/Zürich [6]1983.
Ders./Götte, M./Bayer, K. (Hg.): Vergil, Landleben. Catalepton. Bucolica. Georgia. Vergil-Viten, Sammlung Tusculum, München/Zürich [5]1987.

Sextus Aurelius Victor

Groß-Albenhausen, K./Fuhrmann, M. (Hg.): S. Aurelius Victor, Die Römischen Kaiser, Liber de Caesaribus, Zürich/Düsseldorf 1997.

Victorinus von Pettau

Duleay, M. (Hg.): Victorin de Poetovio, Sur l'Apocalypse, suivi du Fragment Chronologique et de La Construction du Monde, SC 423, Paris 1997.

VitAd

Merk, O./Meiser, M. (Hg.): Das Leben Adams und Evas, JSHRZ V 2, Gütersloh 1998.

1.2 Epigraphische Quellen

Adramytteion

Stauber, J. (Hg.): Die Bucht von Adramytteion I, Topographie (Lokalisierung antiker Orte/Fundstellen von Altertümern), IK 50, Bonn 1996.

Ders. (Hg.): Die Bucht von Adramytteion II, Inschriften – literarische Testimonia – Münzen, IK 51, Bonn 1996.

Alexandreia Troas

Ricl, M. (Hg.): The Inscriptions of Alexandreia Troas, IK 53, Bonn 1997.

Assos

Merkelbach, R. (Hg.): Die Inschriften von Assos, IK 4, Bonn 1976.

Didyma

Harder, R. (Hg.): Theodor Wiegand, Didyma II: Die Inschriften von Albert Rehm, Berlin 1958.

Ephesus

Börker, C./Merkelbach, R. u.a. (Hg.): Die Inschriften von Ephesos II, Nr. 101–599, IK 12, Bonn 1979.

Dies. (Hg.): Die Inschriften von Ephesos V, Nr. 1446–2000, IK 15, Bonn 1980.

Engelmann, H./Knibbe, D./Merkelbach, R. (Hg.): Die Inschriften von Ephesos III, Nr. 600–1000, IK 13, Bonn 1980.

Dies. (Hg.): Die Inschriften von Ephesos IV, Nr. 1001–1445, IK 14, Bonn 1980.

Engelmann, H./Nollé, J. (Hg.): Die Inschriften von Ephesos VIII,1, Wortindex, Beilage, Konkordanzen, IK 17,3, Bonn 1984.

Meriç, R./Merkelbach, R./Nollé, J./Şahin, S. (Hg.): Die Inschriften von Ephesos VII,1, Nr. 3001–3500, IK 17,1, Bonn 1981.

Dies. (Hg.): Die Inschriften von Ephesos VII,2, Nr. 3501–5115, IK 17,2, Bonn 1981.

Merkelbach, R./Nollé, J. (Hg.): Die Inschriften von Ephesos VI, Nr. 2001–2958, IK 16, Bonn 1980.

Nollé, J. (Hg.): Die Inschriften von Ephesos VIII,2, Verzeichnis der Eigennamen, IK 17,4, Bonn 1984.

Wankel, H. (Hg.): Die Inschriften von Ephesos Ia, Nr. 1–47, IK 11,1, Bonn 1979.

Erythrai und Klazomenai

Engelmann, H./Merkelbach, R. (Hg.): Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai I, Nr. 1–200, IK 1, Bonn 1972.

Dies. (Hg.): Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai II, Nr. 201–536, IK 3, Bonn 1973.

Hadrianoi und Hadrianeia

Schwertheim, E. (Hg.): Die Inschriften von Hadrianoi und Hadrianeia, IK 33, Bonn 1987.

Iasos

Blümel, W. (Hg.): Die Inschriften von Iasos I, Nr. 1–218, IK 28,1, Bonn 1985.

Ders. (Hg.): Die Inschriften von Iasos II, Nr. 219–640, mit einem Anhang von W. Weiser: „Zur Münzprägung von Iasos und Bargylia“, IK 28,2, Bonn 1985.

Ilion

Frisch, P. (Hg.): Die Inschriften von Ilion, IK 3, Bonn 1975.

Klaudiopolis

Becker-Bertau, F. (Hg.): Die Inschriften von Klaudiu Polis, IK 31, Bonn 1986.

Knidos

Blümel, W.: Die Inschriften von Knidos I, IK 41, Bonn 1992.

Kos

Maiuri, A.: Nuova Silloge Epigrafica di Rodi e Cos, Florenz 1925.

Paton, W.R./Hicks, E.L. (Hg.): The Inscriptions of Cos, Oxford 1891.

Segre, M.: Inscrizioni di Cos. 1: Testo, Monografie della Scuola Archeologica di Atene e delle Missione Italiane in Oriente VI, Rom 1993.

Ders.: Tituli Calymnii, in: Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missione Italiane in Oriente 22–23, N.S. 6–7, 1944–1945, 1–248.

Kyme

Engelmann, H. (Hg.): Die Inschriften von Kyme, IK 5, Bonn 1976.

Kyzikos

Schwertheim, E. (Hg.): Die Inschriften von Kyzikos und Umgebung I: Grabtexte, IK 18, Bonn 1980.

Ders. (Hg.): Die Inschriften von Kyzikos und Umgebung II: Miletupolis · Inschriften und Denkmäler, IK 26, Bonn 1983.

Labraunda

Crampa, J. (Hg.): Labraunda. Swedish Excavations and Researches, Vol. III. Part 2: The Greek Inscriptions, Part II: 13–133, Skrifter Utgivna av Svenska Institutet i Athen, 4°, V, III: 2, Stockholm 1972.

Lindos

Blinkenberg, C. (Hg.): Lindos. Fouilles de l'Acropole 1902–1914, II: Inscriptions, Tome I: Nos. 1- 281, Berlin/Kopenhagen 1941.

Ders.: (Hg.): Lindos. Fouilles de l'Acropole 1902–1914, II: Inscriptions, Tome II: Nos. 282–710, Berlin/Kopenhagen 1941.

Magnesia am Mäander

Kern, O. (Hg.): Die Inschriften von Magnesia am Mäander, Berlin 1900.

Milet

Gerkan, A.v. (Hg.): Die Stadtmauern, in: Wiegand, T.: Milet, Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899, Band II 3, Berlin/Leipzig 1935.

Ders.:/Krischen, F. u.a. (Hg.): Thermen und Palaestren, in: Wiegand, T.: Milet, Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899, Band I 9, Berlin 1928.
Kawerau, G./Rehm, A. u.a. (Hg.): Das Delphinion in Milet, in: Wiegand, T.: Milet, Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen seit dem Jahre 1899, Band III, Berlin 1914.

Miletupolis s. Kyzikos

Mylasa

Blümel, W. (Hg.): Die Inschriften von Mylasa I: Inschriften der Stadt, IK 34, Bonn 1987.
Ders. (Hg.): Die Inschriften von Mylasa II: Inschriften aus der Umgebung der Stadt, IK 35, Bonn 1988.

Olympia/Elis

Dittenberger W./Purgold, K.: Die Inschriften von Olympia, Amsterdam 1966.

Pergamon

Fränkel, M. u.a. (Hg.): Die Inschriften von Pergamon, 2. Römische Zeit. – Inschriften auf Thon, AvP VIII 2, Berlin 1895.
Habicht, C. u.a. (Hg.): Die Inschriften des Asklepieions, AvP VIII 3, Berlin 1969.

Priene

Hiller v. Gaertringen, F. u.a. (Hg.): Inschriften von Priene, Berlin 1906.

Prusias

Ameling, W. (Hg.): Die Inschriften von Prusias ad Hypium, IK 27, Bonn 1985.

Rhodos und rhodische Peraia

Blümel, W. (Hg.): Die Inschriften der Rhodischen Peraia, IK 38, Bonn 1991.
Fraser, P.M./Bean, G.E. (Hg.): The Rhodian Peraea and Islands, London 1954.
Maiuri, A.: Nuova Silloge Epigrafica di Rodi e Cos, Florenz 1925.
Segre, M./Pugliese-Carratelli, G. (Hg.): Tituli Camirenses, Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missione Italiane in Oriente 27–29, N.S. 11–13, 1949–1951, 141–318.
Pugliese-Carratelli, G. (Hg.): Tituli Camirenses. Supplementum, Annuario della Scuola Archeologia di Atene e delle Missione Italiane in Oriente 30–32, N.S. 14–16, 1952–1954, 211–246.

Sardeis

Buckler, W.H./Robinson, M.D. (Hg.): Sardis. Publications of the American Society for the Excavation of Sardis, Volume VII 1: Greek and Latin Inscriptions, Leiden 1932.

Side

Nollé, J. (Hg.): Side im Alterum, Geschichte und Zeugnisse I: Geographie – Geschichte – Testimonia, Griechische und Lateinische Inschriften (1–4), IK 43, Bonn 1993.

Smyrna

Petzl, G. (Hg.): Die Inschriften von Smyrna I: Grabinschriften, postume Ehrungen, Grabepigramme, IK 23, Bonn 1982.
Ders. (Hg.): Die Inschriften von Smyrna II,1, IK 24,1, Bonn 1987

Ders. (Hg.): Die Inschriften von Smyrna II,2: Addenda, Corrigenda und Indices, IK 24,2, Bonn 1990.

Stratonikeia

Çetin Şahin, M. (Hg.): Die Inschriften von Stratonikeia I: Panamara, IK 21, Bonn 1981.
Ders. (Hg.): Die Inschriften von Stratonikeia II,1: Lagina, Stratonikeia und Umgebung, IK 22,1 Bonn 1982.
Ders. u.a. (Hg.): Die Inschriften von Stratonikeia II,2: Neue Inschriften und Indices, IK 22,2, Bonn 1990.

Tralleis und Nysa

Poljakov, F.B. (Hg.): Die Inschriften von Tralleis und Nysa I: Die Inschriften von Tralleis, IK 36,1, Bonn 1989.

1.3 Inschriftencorpora[3]

CIG

Boeck, A. (Hg.): Corpus Inscriptionum Graecarum II, Berlin 1893, Nachdruck in: Engelmann, H./Merkelbach, R. (Hg.): SubEpi, Hildesheim/New York 1977.

CIL

Cagnat, R./Schmidt, J. u.a. (Hg.): Inscriptiones Provinciae Numidiae Latinarum Supplementum, CIL VIII Suppl. 2, Berlin1894.
Hirschfeld, O. (Hg.): Inscriptiones Galliae Narbonensis Latinae, CIL XII, Berlin 1888.
Mommsen, T. (Hg.): Inscriptiones Asiae Provinciarum Europae Graecarum Illyrici Latinae, CIL III 1, Berlin 1873.
Ders. (Hg.): Inscriptiones Asiae Provinciarum Europae Graecarum Illyrici Latinae, CIL III 2, Berlin 1873.
Ders./Hirschfeld, O./Domaszewski, A. (Hg.): Inscriptionum Orientis et Illyrici Latinarum Supplementum 1, CIL III Suppl. 1, Berlin 1902.
Dies. (Hg.): Inscriptionum Orientis et Illyrici Latinarum Supplementum 2, CIL III Suppl. 2, Berlin 1902.
Šašel Kos, M. (Hg.): Inscriptiones Latinae in Graecia repertae, Additamenta ad CIL III, Epigrafia e Antichità, Studi a Cura dell'Instituto di Storia Antica dell'Università di Bologna 5, Faenza 1979.

IG

Fraenkel, M. (Hg.): Inscriptiones Argolidis, IG IV, Berlin 1902.
Hiller v. Gaertringen, F. (Hg.): Inscriptiones Laconiae Messinae Arcadiae, IG V 2, Berlin 1908.
Ders. (Hg.): Inscriptiones Insularum Maris Aegaei praeter Delum. Fasciculus 1: Inscriptiones Rhodi Chalces Carpathi cum saro casi, IG XII 1, Berlin 1895.
Ders. (Hg.): Inscriptiones Graecae Insularum Maris Aegaei praeter Delum, IG XII Supplementum, Berlin 1939.
Kaibel, G./Lebegue, A. (Hg.): Inscriptiones Graecae Siciliae et Italiae. Additis Graecis Galliae Hispaniae Britanniae Germaniae Inscriptionibus, IG XIV, Berlin 1890.

[3] Die Lemmata der Zeitschriften AÉ, BÉ und SEG werden jeweils nur in den Anmerkungen genannt.

Paton, G.R. (Hg.): Inscriptiones Insularum Maris Aegaei prater Delum. Fasciculus 2: Inscriptiones Lesbi Nesi Tenedi, IG XII 2, Berlin 1899.

IG II/III²

Kirchner, J. (Hg.): Inscriptiones Atticae Euclidis Anno Posteriores I: Decreta Continens, Fasciculus 1: Decreta Annorum 403/2–230/29, Berlin 1913.

Ders. (Hg.): Inscriptiones Atticae Euclidis Anno Posteriores I: Decreta Continens, Fasciculus 2: Decreta Anno 229/8 Posteriora Accedunt Leges Sacrae, Berlin 1916.

Ders. (Hg.): Inscriptiones Atticae Euclidis Anno Posteriores II: Tabulas Magistratuum, Catalogos Nominum, Instrumenta Iuris Privati Continens, Fasciculus 1: Tabulae Magistratuum, Berlin 1926.

Ders. (Hg.). Inscriptiones Atticae Euclidis Anno Posteriores II, Fasciculus 2: Catalogi Nominum, Instrumenta Iuris Privati, Berlin 1931.

Ders.: (Hg.): Inscriptiones Atticae Euclidis Anno Posteriores III: Dedicationes, Titulos Honorarios, Titulos Sacros, Titulos Sepulchrales continens, Fasciculus 1: Dedicationes, Tituli Honorarii, Tituli Sacri, Berlin 1935.

Ders.: (Hg.): Inscriptiones Atticae Euclidis Anno Posteriores IV: Indices Continens, Fasciculus 1: Archontum Tabulae, Chronologia, Sermo Publicus Decretorum Proprius, Berlin 1918.

IGR

Gagnat, R. u.a. (Hg.) : Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes III, Paris 1906.

Lafaye, G. (Hg.): Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes IV, Paris 1927.

ILS

Dessau, H. (Hg.): Inscriptiones Latinae Selectae I, Berlin 1892.

MAMA

Buckler, W.H./Calder, W.M./Guthrie, W.K.C. (Hg.): Monumenta Asiae Minoris Antiqua, Vol. IV: Monuments and Documents from Eastern Asia and Western Galatia, Manchester 1933.

Buckler, W.H./Calder, W.M. (Hg.): Monumenta Asiae Minoris Antiqua, Vol. VI: Monuments and Documents from Phrygia and Caria, Manchester 1939.

Calder, W.M./Cormack, J.M.R./Ballance, M.H./Gough, M.R.E. (Hg.): Monumenta Asiae Minoris Antiqua, Vol. VIII: Monuments from Lycaonia, the Pisido-Phrygian Borderland, Aphrodisias, Manchester 1962.

Levick, B./Mitchell, S./Potter, J./Waelkens, M./Nash, D. (Hg.): Monumenta Asiae Minoris Antiqua, Vol. IX: Monuments from the Aezanitis, Journal of Roman Studies Monographs 4, London 1988.

OGIS

Dittenberger, W.: Orientis Graeci Insriptiones Selectae 1, Nachdruck Hildesheim 1960.

Ders. (Hg.): Orientis Graeci Inscriptiones Selectae 2, Nachdruck Hildesheim 1960.

TAM

Herrmann, P. (Hg.): Tituli Asiae Minoris, Volumen V: Tituli Lydiae, Wien 1989.

Syll.

Dittenberger, W. (Hg.): Sylloge Inscsriptionum Graecorum, Bd. I, Hildesheim [4]1960.

Ders. (Hg.): Sylloge Inscsriptionum Graecorum, Bd. II, Hildesheim [4]1960.

Ders. (Hg.): Sylloge Inscsriptionum Graecorum, Bd. III, Hildesheim [4]1960.

Ders. (Hg.): Sylloge Inscsriptionum Graecorum, Vol. IV, Fasciculus 1, Hildesheim [4]1960.

1.4 Papyri

Papyrus Derveni

Eck, W./ Engelmann, H./Hagedorn, D./Kassel, R./Koenen, L./Merkelbach, R. (Hg.): Der orphische Papyrus von Derveni, ZPE 47, 1982, Anhang 1–12.
Laks, A./Most, G.W. (Hg.): A Provisional Translation of the Derveni Papyrus, in: Dies.: Studies on the Derveni Papyrus, Oxford 1997, 9–22.

Zauberpapyri

Betz, H.D. (Hg.): The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells, Chicago/London 1986.
Preisendanz, K. u.a. (Hg.): Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri I, Stuttgart [2]1973.
Ders. (Hg.): Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri II, Stuttgart [2]1974.

1.5 Numismatische Quellen

[Aulock, H.v. (Hg.)]: Sylloge Nummorum Graecorum. Sammlung H. von Aulock, 18 Bd., Berlin 1957–1968.
Burnett, A./Amandry, M./Ripollès, P.P. (Hg.): Roman Provincial Coinage I: From the Death of Caesar to the Death of Vitellius (44BC–AD 69), Part I: Introduction and Catalogue, London/Paris 1992.
Head, B.V. (Hg.): Catalogue of the Greek Coins of Ionia, BMC 16, London 1892.
Ders. (Hg.): Catalogue of the Greek Coins of Caria, Cos, Rhodes, BMC 18, London 1897.
Ders. (Hg.): Catalogue of the Greek Coins of Lydia, BMC 22, London 1901.
Ders. (Hg.): Catalogue of the Greek Coins of Phrygia, BMC 25, London 1906.
Hill, G.F. (Hg.): Catalogue of the Greek Coins of Lycia, Pamphylia and Pisidia, BMC 19, London 1897.
Mattingly, H. (Hg.): Coins of the Roman Empire in the British Museum, Volume III: Nerva to Hadrian, London 1966.
Ders./Sydenham, E.A. (Hg.): The Roman Imperial Coinage, Vol. II: Vespasian to Hadrian, London 1926.
Wroth, W. (Hg.): Catalogue of the Greek Coins of Mysia, BMC 14, London 1892.
Ders. (Hg.): Catalogue of the Greek Coins of Troas, Aeolis and Lesbos, BMC 17, London 1894.

1.6 Sammelwerke

Balland, A.: Inscriptions d'époque imperiale du Létôon, Paris 1981.
Barrett, C.K. (Hg.): Texte zur Umwelt des Neuen Testaments, UTB.W 1951, 2., erweiterte deutsche Ausgabe, hg. von C.-J. Thornton, Tübingen 1991.
Berger, K./Colpe, C. (Hg.): Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament, TNT 1, Göttingen/Zürich 1987.
Bidez, J./Cumont, F.: Les Mages Hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la Tradition Greque, I: Introduction, Paris 1938.

Bilabel, F. (Hg.): Fragmente aus der Heidelberger Papyrussammlung, Philologus 80, 1925, 331-341.

Diels, H./Kranz, W. (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker I, Berlin [17]1974.

Dies. (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker II, Berlin [16]1972.

Dies. (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker III, Berlin [15]1975.

Freis, H. (Hg.): Historische Inschriften zur römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis Konstantin, TzF 49, Darmstadt 1984.

Furley, W.D./Bremer, J.M. (Hg.): Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period I: The Texts in Translation, Studien und Texte zu Antike und Christentum 9, Tübingen 2001.

Dies. (Hg.): Greek Hymns. Selected Cult Songs from the Archaic to the Hellenistic Period II: Greek Texts and Commentary, Studien und Texte zu Antike und Christentum 10, Tübingen 2001.

Hicks, E.L. (Hg.): The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum III: Priene, Iasos and Ephesos, Oxford 1890, Nachdruck Mailand 1978.

Holl, K. (Hg.): Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Leipzig, 1899.

Hunt, A.S./Edgar, C.C.: Select Papyri II: Non-Literary Papyri, Public Documents, LCL 282, London/Cambridge (Mass.) 1963.

Jacoby, F. (Hg.): Fragmente der Griechischen Historiker. Dritter Teil: Geschichte von Städten und Völkern (Horographie und Ethnographie), B: Autoren über einzelne Städte (Länder). Nr. 297–607, Leiden 1964.

Ders.: (Hg.): Fragmente der Griechischen Historiker. Dritter Teil: Geschichte von Städten und Völkern (Horographie und Ethnographie), b: Kommentar zu Nr. 297–607 (Text), Leiden 1969.

Ders. (Hg.): Fragmente der Griechischen Historiker. Dritter Teil: Geschichte von Städten und Völkern (Horographie und Ethnographie), b: Kommentar zur Nr. 297–607 (Noten), Leiden 1969.

Kippenberg, H.G./Wewers, G.A. (Hg.): Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, GNT 8, Göttingen 1979.

Le Bas, P./Waddington, W.H. (Hg.): Inscriptions Grecques et Latines, recueillies en Asie Mineure I : Textes en Majuscules, Paris 1870, Nachdruck in: Engelmann, H./Merkelbach, R. (Hg.): SubEpi, Hildesheim/New York 1972.

Dies. (Hg.) Inscriptions Grecques et Latines, recueillies en Asie Mineure II: Textes en Minüscules et Explications, Paris 1870, Nachdruck in: Engelmann, H./Merkelbach, R. (Hg.): SubEpi, Hildesheim/New York 1972.

Leipoldt, J./Grundmann, W. (Hg.): Umwelt des Urchristentums II: Texte zum neutestamentlichen Zeitalter, Berlin [8]1991.

Moretti, L.: Iscrizioni Agonistiche Greche, Studi pubblicati dall'Istituto Italiano per la Storia Antica, Fascicolo 12, Rom 1953.

Novak, R.M. Jr. (Hg.): Christianity and the Roman Empire, Background Texts, Harrisburg 2001.

Pritchart, J.B. (Hg.): Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament, Princeton [2]1955.

Rice, D.G./Stambaugh, J.E. (Hg.): Sources for the Study of Greek Religion, SBL Sources for Biblical Study 14, Missoula 1979.

Ritter, A.M.: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen I: Alte Kirche, Neukirchen-Vluyn [2]1982.

Robert, L./Robert, J. (Hg.): La Carie. Histoire et Géographie historique II: Le Plateau de Tabai et ses Environs, Paris 1954.

Sherk, R.K. (Hg.): Roman Documents from the Greek East: Senatus Consulta and Epistulae to the Age of Augustus, Baltimore 1969.

Ders. (Hg.): Rome and the Greek East to the Death of Augustus, Cambridge [2]1993.

Smallwood, E.M. (Hg.): Documents Illustrating the Principates of Gaius, Claudius and Nero, Cambridge 1967.

Dies.: Documents Illustrating the Principates of Nerva, Trajan and Hadrian, Cambrigde 1966.

Sokolowski, F.: Lois Sacrées de l'Asie Mineure, École Française d'Athènes, Travaux et Mémoires des Anciens Membres Étrangers de l'École et de Divers Savants, Fasc. 9, Paris 1955.

Strack, H.L./Billerbeck, P.: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV, Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments 1, München 1928.

Dies.: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV: Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments 2, München 1928.

Strecker, G./Schnelle, U. u.a. (Hg.): Neuer Wettstein, Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus, Bd. II 2, Berlin/New York 1996.

Wilamowitz-Moellendorff, U.v. (Hg.): Griechisches Lesebuch: I. Text, 1. Halbband, Berlin ^{7}1913.

Ders. (Hg.): Griechisches Lesebuch: I. Text, 2. Halbbd, Berlin ^{6}1926.

2. Hilfmittel

Aland, B./Aland, K.: Der Text des Neuen Testaments, Stuttgart ^{2}1989.

Bauer, W.: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6., völlig neu bearbeitete Aufl., hg. von Kurt und Barbara Aland, Berlin/New York 1988.

Blass, F./Debrunner, A.: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Göttingen ^{17}1990.

Bornemann, E./Risch, E.: Griechische Grammatik, Frankfurt a.M./Berlin/München 1973.

Calder, W.M./Bean, G.E. (Hg.): A Classical Map of Asia Minor, London 1958.

Christ, K.: Antike Numismatik. Einführung und Bibliographie, Darmstadt ^{3}1991.

Danker, F.W.: A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature, Chicago/London ^{3}2000.

Evans, C.A./Webb, R.L./Wiebe, R.A. (Hg.): Nag Hammadi Texts and the Bible, A Synopsis and Index, NTTS 18, Leiden/New York/Köln 1993.

Gawantka, W.: Aktualisierende Konkordanzen zu Dittenbergers Orientis Graeci Inscriptiones Selectae (OGIS) und zur dritten Auflage der von ihm begründeten Sylloge Inscriptionum Graecorum (Syll.^{3}), SubEpi VIII, Hildesheim/New York 1977.

Georges, K.E.: Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, Erster Band A–H, Leipzig ^{7}1879, Zweiter Band I–Z, Leipzig ^{7}1880.

Gemoll, W. u.a.: Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch, München/Wien ^{9}1954.

Gesenius, W.: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin ^{18}2004.

Göbl, R.: Antike Numismatik, Bd. 1: Einführung, Münzkunde, Münzgeschichte, Geldgeschichte, Methodenlehre, Praktischer Teil, München 1978.

Habenstein E./Zimmerman, H. u.a.: Lateinische Sprachlehre, 14. Druck der 1. Auflage, Stuttgart 1979.

Institut für neutestamentliche Textforschung u.a. (Hg.): Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece, Berlin/New York 1980.

Jastrow, M.: A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature I: א–כ, II: ל–ת, Philadelphia 1903.

Kaegi, A.: Kurzgefaßte Griechische Schulgrammatik, Hildesheim o.J.

Kienast, D.: Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie, Darmstadt ^{2}1996.

Köhler, W./Baumgartner, W.: Lexicon in Veteris Testamenti Libros, mit einem Supplementum, Leiden 1958.

Kraus, S. u.a.: Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum II, Hildesheim 1964.

Lampe, G.W.H.: A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1978.
Lehnhardt, A.: Bibliographie zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, JSHRZ VI 2, Gütersloh 1999.
Liddell, H.G./Scott, R./Jones, H.S. (Hg.): A Greek-English Lexicon (mit einem Supplement ed. by E.A. Barber), Oxford 1968, Nachdruck 1977.
Mason, H.J.: Greek Terms for Roman Institutions, A Lexicon and Analysis, ASP 13, Toronto 1974.
Mayer, G.: Index Philoneus, Berlin/New York 1974.
Moulton, J.H./Milligan, G.: The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources, Grand Rapids 1930.
Müller, W. u.a. (Hg.): Duden „Fremdwörterbuch", Duden Band 5, Mannheim/Wien/Zürich [4]1982.
Niermeyer, J.F. u.a. (Hg.): Mediae Latinitatis Lexicon Minus, Leiden 1976.
Paasch Almar, K.: Inscriptiones Latinae. Eine illustrierte Einführung in die lateinische Epigraphik, Odense 1990.
Preisigke, F. (Hg.): Wörterburch der griechischen Papyrusurkunden I: A– K, Berlin 1925.
Ders. (Hg.): Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden II: Λ–Ω, Berlin 1927.
Ders./Kießling, E. (Hg.): Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden III: Besondere Wörterliste, Berlin 1931.
Schischkoff, G. (Hg.): Philosophisches Handwörterbuch, KTA 13, Stuttgart [21]1978.
Schneider, W.: Grammatik des Biblischen Hebräisch, München [5]1982.
Schwyzer, E. u.a.: Griechische Grammatik II, Syntax und syntaktische Stilistik, HKAW II 1,2, München 1950.
Stoy, K./Haag, K.: Bibel-Griechisch leichtgemacht. Lehrbuch des neutestamentlichen Griechisch, Gießen/Basel 1983.

3. Sekundärliteratur[4]

Alderink, L.J.: The Eleusinian Mysteries in Roman Imperial Times, ANRW II 18,2, 1457–1498.
Alexandropoulos, J.: La Propagande Impériale par les Monnaies de Claude à Domitien: Quelques Aspects d'une Évolution, in: Pailler, J.-M./Sablayrolles, R. (Hg.): Les Anneés Domitien, Pallas. Revue d'Etudes Antiques, Toulouse 1992, 79–89.
Alföldi, A.: Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche, Darmstadt 1980.
Allo, E.-B.: Saint Jean. L'Apocalypse, EtB, 2ème Édition, Paris [3]1933.
Ameling, W.: Herodes Atticus, 2 Bd., Hildesheim 1983.
Amann, J. (Hg.): Die Zeusrede des Ailios Aristeides, TBAW 12, Stuttgart 1931.
Andresen, C.: Art. Justin, in: RGG [3] 3, 1076.
Ders.: Zum Formular frühchristlicher Gemeindebriefe, ZNW 56, 1965, 233–259.
Andriesen, P.: L'Apologie de Quadratus conservée sous le titre d'Épître à Diognète, RThAM 13, 1946, 5–39.125–149.237–260; RThAM 14, 1947, 121–156.
Ders.: The Authorship of the Epistula ad Diognetum, VigChr 1, 1947, 129–136.
Antonetti, C.: La Centralità di Eleusi nell'Ideologia Panellenica Adrianea, Ostraka 4, 1995, 149–156.
v. Arnim, H.: Leben und Werke des Dio von Prusa. Mit einer Einleitung, Sophistik, Rhetorik, Philosophie in ihrem Kampf um die Jugendbildung, Berlin 1898.
Ashmole, B.: Cyriac of Ancona and the Temple of Hadrian at Cyzicus, JWCI 19, 1956, 179–191.

[4] Die Artikel aus Ziegler, K./Sontheimer, W. (Hg.): Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike, 5 Bd., München 1979 und Balz, H./Schneider, G. (Hg.): Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, 3 Bd., Stuttgart/Berlin/Köln [2]1992 werden jeweils nur in den Anmerkungen genannt.

Aune, D.E.: Prolegomena to the Study of Oral Tradition in the Hellenistic World, in: Wansbrough, H. (Hg.): Jesus and the Oral Gospel Tradition, JSNT.S 64, Sheffield 1991, 59–106.

Ders.: Revelation 1–5, Word Biblical Commentary 52, Dallas1997.

Ders.: Revelation 6–16, Word Biblical Commentary 52 B, Nashville 1998.

Ders.: Revelation 17–22, Word Biblical Commentary 52 C, Nashville 1998.

Ders.: Rezension zu Yarbro Collins, A.: Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse, JBL 105, 1986, 543f.

Ders.: The Form and Function of the Proclamations to the Seven Churches (Revelation 2–3), NTS 36, 1990, 182–204.

Aust, E.: Art. Iuppiter, in: Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie II.1, 618–762.

Babel, H.: Der Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan über die Christen in strafrechtlicher Sicht, Diss. masch., Erlangen 1961.

Bachmann, M.: Rezension zu: Kalms, J.U.: Der Sturz des Gottesfeindes, ThLZ 128, 2003, 1043–1046.

Backhaus, K.: Die Vision vom ganz Anderen. Geschichtlicher Ort und theologische Mitte der Johannes-Offenbarung, in: ders. (Hg.): Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung, SBS 191, Stuttgart 2001, 10–53.

Bagnall, R.: Graffiti from the Basilica in the Agora (Vortrag auf dem First International Symposium on Smyrna vom 21.–23. Juli 2003, erscheint voraussichtlich 2006/7).

Barattolo, A.: The Temple of Hadrian – Zeus at Cyzicus, IM 45, 1995, 57–108.

Barclay, W.: Letters to the Seven Churches, London [2]1958.

Barnard, L.W.: Art. Apologetik I. Alte Kirche, in: TRE 3, 371– 411.

Barnes, T.D.: Legislation against the Christians, JRS 58, 1968, 32–50.

Barnett, P.: Polemical Parallelism: Some further Reflections on the Apocalypse, JSNT 35, 1989, 111–120.

Barr, D.L.: Reading Revelation Today: Consensus and Innovations, in: Barr, D.L. (Hg.): Reading the Book of Revelation, SBL Ressources for Biblical Study 44, 1–9.

Barrett, C.K.: The Acts of the Apostles I, Preliminary Introduction and Commentary on Acts I–XIV, ICC 5,1, Edinburgh 1994.

Bauckham, D.: The Climax of Prophecy, Studies on the Book of Revelation, Edinburgh 1993.

Ders.: The Theology of the Book of Revelation, Cambridge 1993.

Bauer, J.B.: Die Polykarpbriefe, KAV 5, Göttingen 1995.

Bauer, W.: Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief, HNT 18: Die Apostolischen Väter II, Tübingen 1920.

Beagley, A.J.: The ‚Sitz im Leben' of the Apocalypse with Particular Reference to the Role of the Church's Enemies, BZNW 50, Berlin/New York 1987.

Beale, G.K.: John's Use of the Old Testament in Revelation, JSNT.S 166, Sheffield 1998.

Ders.: The Book of Revelation, A Commentary on the Greek Text, NIC, Grand Rapids/Carlisle (Cumbria) 1999.

Ders.: The Interpretative Problem of Rev. 1:19, NT 34, 1992, 360–387.

Bean, G.E./Cook, J.M.: The Halicarnassus Peninsula, ABSA 50, 1955, 85–171.

Dies.: The Carian Coast III, ABSA 52, 1957, 58–146.

Bean, G.E./Mitford, T.B.: Journeys in Rough Cilicia 1962–1963, DGA Phil.-Hist. Klasse 85, Wien 1965.

Dies.: Journeys in Rough Cilicia 1964–1968, DGA Phil.-Hist. Klasse 102, Wien 1970.

Beasley-Murray, G.R.: The Book of Revelation, NCBC 18, Grand Rapids/London 1981.

Beaujeu, J.: La Religion Romaine à l'Apogée de l'Empire I : La Politique Religieuse des Antonins, Collection d'Études Anciennes, Paris 1955.

Ders.: Les Apologistes et le Culte des Souverains, in: den Boer, W. (Hg.) : Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain, EnAC 19, Genf 1972, 101–142.

Beauvery, R.: L'Apocalypse au Risque de la Numismatique, RB 90, 1983, 243–260.

Beck, M.: Art. Quadratus, in: LACL, 529.

Becker, J.: Erwägungen zu Fragen der neutestamentlichen Exegese, BZ NF 13, 99–102.

Beckwith, I.T.: The Apocalypse of John. New York 1919.

Behr, C.A.: Aelius Aristides and the Sacred Tales, Amsterdam 1968.

Bell, A.A.: The Date of John's Apocalypse. The Evidence of Some Roman Historians Reconsidered, NTS 25, 1978/79, 93–102.

Bengel, J.A.: Gnomon. Auslegung des Neuen Testamentes in fortlaufenden Anmerkungen II: Briefe und Offenbarung 2, Deutsch von C.F. Werner, Stuttgart [7]1960.

Benjamin, A.S.: The Altars of Hadrian in Athens and Hadrian's Panhellenic Program, Hesp. 32, 1963, 57–86.

Benndorf, O./Heberdey, R.: Forschungen in Ephesos. 1. Der Viersäulenbau auf der Arkadianestrasse. Der Rundbau auf dem Panajirdagh. Erzstatue eines griechischen Athleten. Studien am Artemision. Inschriftliche Zeugnisse über das Artemision, Viena 1906.

Benner, M.: The Emperor Says. Studies in the Rhetorical Style in Edicts of the Early Empire, SGLG 33, Göteborg 1975.

Bennett, J.: Trajan Optimus Princeps. A Life and Times, London/New York 197.

Berger, K.: Apostelbrief und apostolische Rede. Zum Formular frühchristlicher Briefe, ZNW 65, 1974, 190–231.

Ders.: Theologiegeschichte des Urchristentums, Theologie des Neuen Testaments, Tübingen/Basel 1994.

van den Bergh van Eysinga, G.A.: Die in der Apokalypse bekämpfte Gnosis, ZNW 13, 1912, 293–305.

Bergmeier, R.: Die Erzhure und das Tier: Apk 12 18-13 18 und 17f., Eine quellen- und redaktionskritische Analyse, ANRW II 25,5, 3899–3916.

Ders.: „Jerusalem, du hochgebaute Stadt", ZNW 75, 1984, 86–106.

Biagi, S.: Milliaires de Smyrne (Vortrag auf dem First International Symposium on Smyrna vom 21.–23. Juli 2003, erscheint voraussichtlich 2006/7).

Bickerman, E. Consecratio, in: den Boer, W. (Hg.) : Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain, EnAC 19, Genf 1972, 1–37.

Ders.: Trajan, Hadrian and the Christians, RFIC 96, N.S. 46, 1968, 290–315.

Biguzzi, G.: A figurative and narrative Language Grammar of Revelation, NT 45, 2003, 382–402.

Ders.: Ephesus, its Artemision, its Temple to the Flavian Emperors, and Idolatry in Revelation, NT 40, 1998, 276–290.

Birley, A.R.: Hadrian. The restless emperor, London/New York 2000.

Bodenmann, R.: Naissance d'une Exégèse, BGBE 28, Tübingen 1986.

Bodnar, E.W.: Cyriacus of Ancona and Athens, Latomus XLIII, Brüssel 1960.

Böcher, O.: Art. Dämonen, IV. Neues Testament, in: TRE 8, 279–286.

Ders.: Bürger der Gottesstadt, in: Ders. (Hg.): Kirche in Zeit und Endzeit, Aufsätze zur Offenbarung des Johannes, Neukirchen-Vluyn 1983, 157–167.

Ders.: Dämonenfurcht und Dämonenabwehr, Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe, BWANT 5.10 (90), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1970.

Ders.: Das beglaubigte Vaticinium ex Eventu als Strukturelement der Johannes-Apokalypse, RHPhR 79, 1999, 19–30.

Ders.: Die Johannesapokalypse, EdF 41, Darmstadt [3]1988.

Ders.: Die teuflische Trinität, in: Ders. (Hg.): Kirche in Zeit und Endzeit, Aufsätze zur Offenbarung des Johannes, Neukirchen-Vluyn 1983, 90–96.

Ders.: Hellenistisches in der Apokalypse des Johannes, in: Cancik, H./Lichtenberger, H./Schäfer, P. (Hg.): Geschichte – Tradition – Reflexion, FS M. Hengel III, hg. von H. Lichtenberger, Tübingen 1996, 473–492.

Ders.: Johanneisches in der Apokalypse des Johannes, in: Ders. (Hg.): Kirche in Zeit und Endzeit, Aufsätze zur Offenbarung des Johannes, Neukirchen-Vluyn 1983, 1–12.

Ders.: Zur Bedeutung der Edelsteine in Offb 21, in: Ders. (Hg.): Kirche in Zeit und Endzeit, Aufsätze zur Offenbarung des Johannes, Neukirchen-Vluyn 1983, 144–156.

Böhmer, R.M.: Art. Hörnerkrone, in: RLA 4, 431–434.

Bogaert, P.-M.: Les apocalypses contemporaines de Baruch, d'Esdras et de Jean, in: Lambrecht, J.: L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament, BEThL 53, Gembloux/Leuven 1980, 47–68.

Borgen, P.: Emperor Worship and Persecution in Philo's *In Flaccum* and *De Legatione ad Gaium* and the Revelation of John, in: Cancik, H./Lichtenberger, H./Schäfer, P. (Hg.): Geschichte – Tradition – Reflexion, FS M. Hengel III, hg. von H. Lichtenberger, Tübingen 1996, 493–509.

Borleffs, J.W.P.: Institutum Neronianum, in: Klein, R. (Hg.): Das frühe Christentum im Römischen Staat, WdF 267, Darmstadt 1971, 217–235.

Boismard, M.-E.: ‚L'Apocalyse' ou ‚les Apocalypses' des S. Jean, RB 56, 1949, 507–541.

Boring, M.E.: Revelation. Interpretation, Louisville 1989.

Bornkamm, G.: Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis, in: Ders.: Studien zu Antike und Urchristentum, BevTh 28, München ^{2}1963, 204–222.

Boulanger, A.: Aelius Aristide et la Sophistique dans la Province d'Asie au IIe siècle de notre Ère, BEFAR 126, Paris 1923.

Bousset, W.: Die Offenbarung Johannis, KEK 16, Göttingen ^{6}1906.

Ders.: Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandrien und Rom, FRLANT 6, Göttingen 1915.

Bowersock, G.W.: Augustus und der Kaiserkult im Osten, in: Wlosok, A. (Hg.): Römischer Kaiserkult, WdF 372, Darmstadt 1978, 389–402.

Ders.: Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A.D., in: den Boer, W. (Hg.) : Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain, EnAC 19, Genf 1972, 177–212.

Ders.: Syria under Vespasian, JRS 63, 1973, 133–140.

Ders.: The Mechanics of Subversion in the Roman Provinces, in: Opposition et Résistances à l'Empire d'Auguste à Traian, EnAC 33, 291–320.

Bowie, E./ Gaiser, T. (Übers.): Art. Polemon.6, M. Antonius P., in: DNP 10, 9f.

Bowie, E.L.: The ‚Temple of Hadrian' at Ephesus, ZPE 8, 1971, 137–141.

Bradley, K.R.: The Imperial Ideal in Suetonius' ‚Caesares', ANRW II 33,5, 3701-3732.

Brent, A.: John as Theologos: The Imperial Mysteries and the Apocalypse, JSNT 75, 1999, 87–102.

Ders.: The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian, SVigChr 45, Leiden/Boston/Köln 1999.

Brox, N.: Der erste Petrusbrief, EKK XXI, Zürich/Neukirchen-Vluyn ^{2}1986.

Brun, L.: Die römischen Kaiser in der Apokalypse, ZNW 26, 1927, 128–151.

Buchanan, G.W.: The Book of Revelation, The Mellen Biblical Commentary New Testament Series 22, Lewinston/Queenston/Lampeter 1993.

Buckler, H.W.: Auguste, Zeus Patroos, RPh 11, 1935, 177–188.

Büchner, W.: De Neocoria, Gießen 1888.

Bürchner, L.: Art. Ephesos 1, in: PRE V, 2773–2822.

Ders.: Art. Smyrna 3: Σμύρνα, ἡ, in: PRE III A 1, 730–764.

Bultmann, R.: Rezension zu Lohmeyer, E.: Die Offenbarung des Johannes, ThLZ 52, 1927, 505–512.

Burchard, C. u.a. (Hg.): Gesammelte Studien zu Joseph und Aseneth, SVTP 13, Leiden/New York/Köln 1996.

Burkert, W.: Structure and History in Greek Mythology and Ritual, Berkeley/Los Angeles/London 1979.

Burrell, B.: Neokoroi: Greek Cities of the Roman East (Diss. ungedruckt), Cambridge (Mass.) 1980.

Burton, G.P.: Provincial Procurators and the Public Provinces, Chiron 23, 1993, 13–28.

Buschmann, G.: Das Martyrium des Polykarp, KAV 6, Göttingen 1998.

Caddoux, C.J.: Ancient Smyrna, Oxford 1938.

Calloud, J./Delorme, J./Duplantier, J.-P.: L' Apocalypse de Jean. Propositions pour une Analyse structurale, in: Monloubou, L./Cazelles, H. (Hg.) : Apocalypses et Théologie de l'Espérance, LeDiv 95, Paris 1977, 351–381.

Caird, G.B.: A Commentary on the Revelation of St John the Divine, BNTC, London 1971.

Cerfaux, L./Cambier, J.: L'Apocalypse de Saint Jean lue aux Chrétiens, LeDiv 17, Paris 1955.
Cerfaux, L./Tondriau, J.: Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine, BT III 5, Paris/Tournai/Rom/New York 1957.
Charles, R.H.: A Critical and Exegetical Commentary on The Revelation of St. John, Bd. I.II, ICC, Edinburgh [2]1950.
Ders.: Prophetie und Apokalyptik, in: Koch, K./Schmidt, J.M. (Hg.): Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 173–192.
Charlesworth, M.P.: Einige Beobachtungen zum Herrscherkult, besonders in Rom, in: Wlosok, A. (Hg.): Römischer Kaiserkult, WdF 372, Darmstadt 1978, 163–200.
Ders.: Some Observations on Ruler-cult especially in Rome, HThR 28, 1935, 5–44.
Chausson, F.: No Impartial Judge: The Proconsul Antoninus between Ephesus and Smyrna (Vortrag auf dem First International Symposium on Smyrna vom 21.–23. Juli 2003, erscheint voraussichtlich 2006/7).
Chilver, G.E.F.: A Historical Commentary on Tacitus' Histories I and II, Oxford 1979.
Christ, K.: Geschichte der Römischen Kaiserzeit. Von Augustus bis zu Konstantin, München 1988.
Christol, M.: Deux nouveaux Gouverneurs de la Province d'Asie (Vortrag auf dem First International Symposium on Smyrna vom 21.–23. Juli 2003, erscheint voraussichtlich 2006/7).
Clinton, K.: The Eleusinian Mysteries: Roman Initiates and Benefactors, Second Century B.C. to A.D. 267, ANRW II 18,2, 1499–1539.
Ders.: The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries, TAPhS NS 64,3, Philadelphia 1974.
Collins, J.J.: Daniel. A Commentary on the Book of Daniel, Hermeneia, Minneapolis 1993.
Ders.: Pseudonymity, Historcal Reviews and the Genre of the Revelation of John, CBQ 39, 1977, 329–343.
Ders.: Stirring up the Great Sea. The Religio-Historical Background of Daniel 7, in: v. d. Woude, A.S.: The Book of Daniel in the Light of New Findings, BEThL 106, Leuven 1993, 121–136.
Ders.: The Development of the Sibylline Tradition, ANRW II 20,1, 421–459.
Ders.: The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism, SBL.DS 13, Missoula 1974.
Conzelmann, H.: Der erste Brief an die Korinther, KEK 5, 2. Auflage dieser Auslegung, Göttingen [12]1981.
Ders.: Geschichte des Urchristentums, GNT 5, Göttingen [6]1989.
Cook, A.B.: Zeus. A Study in Ancient Religion I: Zeus God of the bright Sky, Cambridge 1914.
Ders.: Zeus. A Study in Ancient Religion II 1: Zeus God of the dark Sky (Thunder and Lightning), Text and Notes, Cambridge 1925.
Ders.: Zeus. A Study in Ancient Religion II 2: Zeus God of the dark Sky (Thunder and Lightning), Appendixes and Index, Cambridge 1925.
Corbier, M: Conclusion, in : Pailler, J.-M./Sablayrolles, R. (Hg.) : Les années Domitien, Pallas. Revue d'Etudes Antiques, Toulouse 1992, 421–423.
Cormack, J.M.R.: Inscriptions from Aphrodisias, ABSA 59, 1964, 16–29.
Corssen, P.: Die Entstehung der Zahl 666. II, ZNW 5, 1904, 86–88.
Ders.: Noch einmal die Zahl des Tieres in der Apokalypse, ZNW 3, 1902, 238–242.
Ders.: Zur Verständigung über Apok 13,18, ZNW 4, 1903, 264–267.
Cousin, G./Deschamps, G.: Emplacement et Ruins de la Ville de ΚΥΣ en Carie, BCH 11, 1987, 305–311.
Dies.: Voyage en Asie Mineure, BCH 18, 1894, 5–48.
Crowther, C./Facella, M.: New Evidence for the Ruler Cult of Antiochus of Commagene from Zeugma, in: Heedemann, G./Winter, E. (Hg.): Neuere Forschungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens, Asia Minor Studien 49, 41–80.
Coutsoumpos, P.: The Social Implication of Idolatry in Revelation 2:14: Christ or Cesar, BTB 27, 1997, 23–27.
Cukrowski, K.: The Influence of the Emperor Cult on the Book of Revelation, RestQ 45, 2003, 51–64.
Curti, C.: Girolamo e il millenarismo di Vittorino di Petovio, ASE 15, 1998, 191–203.

Ders.: Il regno millenario in Vittorino die Petovio, Aug. 18, 1978, 419–433.

Day, J.: God's conflict with the Dragon and the Sea. Echoes of a Canaanite Myth in the Old Testament, Oriental Publications 50, Cambridge 1985.

Deiniger, J.: Die Provinziallandtage der Römischen Kaiserzeit, Vestigia 6, München/Berlin 1965.

Deissmann, A.: Light from the Ancient East. The New Testament illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World, Translated by L.R.M. Strachan, Reprinted from the 1927 Edition, Peabody (Mass.) 1995.

DeSilva, D.A.: Honor Discourse and the Rhetorical Strategy of the Apocalypse of John, JSNT 71, 1998, 79–110.

Ders.: The „Image of the Beast" and the Christians in Asia Minor: Escalation of Sectarian Tension in Revelation 13, Trinity Journal NF 12, 1991, 185–208.

Ders.: The Social Setting of the Revelation to John: Conflicts within, Fears without, WThJ 54, 1992, 273–302.

Dibelius, M.: Rom und die Christen im ersten Jahrhundert, in: Klein, R. (Hg.): Das frühe Christentum im Römischen Staat, WdF 267, Darmstadt 1971, 47–105.

Ders.: „Wer Ohren hat zu hören, der höre", ThStKr 83, 1910, 461–471.

Dittmann-Schöne, I.: Die Berufsvereine in den Städten des kaiserzeitlichen Kleinasien. Teil A: Untersuchungen, Teil B: Inschriften, Theorie und Forschung, Bd. 690, Geschichte, Bd. 10, Regensburg 2001.

Dies.: Götterverehrung bei den Berufsvereinen im kaiserzeitlichen Kleinasien, in: Egelhaaf-Gaiser, U./Schäfer, A. (Hg.): Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung, Studien und Texte zu Antike und Christentum 13, Tübingen 2002, 81–96.

Dölger, F.J.: Die Gottesweihe durch Brandmarkung oder Tätowierung im ägyptischen Dionysoskult der Ptolemäerzeit, in: Ders.: Antike und Christentum, Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien 2,2, Münster 1930, 100–106.

Ders.: „Herrschergewalt hat Gottes Macht". Ein antikes Sprichwort bei Artemidoros von Daldis, in: Ders.: Antike und Christentum, Kultur- und Religionsgeschichtliche Studien 3, Münster [2]1975, 128–131.

Dörrie, H.: Art. Aristoteles/Aristotelismus II, in: TRE 3, 768–776.

Dondin-Payre, M.: Domitien et la vielle Aristocratie Sénatoriale : Ruptures et Continuité, in : Pailler, J.-M./Sablayrolles, R. (Hg.) : Les Années Domitien, Pallas. Revue d'Etudes Antiques, Toulouse 1992, 271–288.

Donner, H.: Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2, GAT 4/2, Göttingen 1985.

Downing, F.G.: Pliny's Prosecutions of Christians: Revelation and 1 Peter, JSNT 34, 1988, 105–123.

Dräger, M: Die Städte der Provinz Asia in der Flavierzeit. Studien zur kleinasiatischen Stadt- und Regionalgeschichte, EHS.G 576, Frankfurt a. Main/Berlin/Bern/New York/Paris/ Wien 1993.

Drew-Bear, T.: Representation of Temples on the Greek Imperial Coinage, American Numismatic Society. Museum Notes 19, 1974, 27–63.

Drijvers, H.J.W.: Art. Salomo III. Sapientia Salomonis, Psalmen Salomos und Oden Salomos, in: TRE 24, 730–732.

Düsterdiek, F.: Kritisch Exegetisches Handbuch über die Offenbarung Johannis, KEK 16, Göttingen [4]1887.

Duff, P.B.: Who rides the Beast. Prophetic Rivalry and the Rhetoric of Crisis in the Churches of the Apocalypse, Oxford 2001.

Dunant, C./Pouilloux, J.: Recherches sur l'Histoire et les Cultes de Thasos, II: De 196 avant J.-C. jusqu'à la fin de l'Antiquité, École Française d'Athènes, Études Thasiennes V, Paris 1957.

Edhem Bey : Fouilles de Tralles (1902–1903), BCH 28, 1904, 54–92.

Eck, W.: Art. Iulius II 119: C. Antius A. I. Quadratus, in: DNP 6, 40.

Ders.: Art. Iunius II 32: C.I. Silanus, in: DNP 6, 68f.

Ders.: Art. Lucillianus II 3: L. Capito, in: DNP 7, 465.

Ders.: Art. Vespasianus, in: DNP 12/2, 125–130.

Ders.: Jahres- und Provinzialfasten der senatorischen Statthalter von 69/70 bis 138/139, Chiron 12, 1982, 281–362.

Ders.: Jahres- und Provinzialfasten der senatorischen Statthalter von 69/70 bis 138/139, Chiron 13 (1983), 147-237.

Ders.: Prokonsuln von Asia in der flavisch-traianischen Zeit, ZPE 45, 1982, 139–153.

Ely, F.H.: The Date of the Apocalypse: The Evidence of Irenaeus, JThS 8, 1907, 431–435.

Engelmann, H.: Der Tempel des Hadrian in Ephesos und der Proconsul Servaeus Innocens, ZPE 9, 1972, 91–96.

Ders.: Eine Prägung des Ionischen Bundes, ZPE 9, 1972, 188–192.

Ders.: Notizen zum Ephesischen Repertorium, ZPE 67, 1987, 151–154.

Ders.: Zum Kaiserkult in Ephesos, ZPE 97, 1993, 279–289.

Ders./Knibbe, D. u.a. (Hg.): Das Zollgesetz der Provinz Asia. Eine neue Inschrift aus Ephesos, EA 14, 1989, 1–170.

Engels, F.: Das Buch der Offenbarung, in: Marx, K./Engels, F.: Werke, Berlin/DDR 1962, 9–15.

Ernst, J.: Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments, BU 3, Regensburg 1967.

Evers, C.: Les portraits, d'Hadrien, Typologie et ateliers, Gembloux 1994.

Fabricius, E.: Archaeologische Untersuchungen im westlichen Kleinasien, SPAW 37, Berlin 1894.

Fayer, C.: Il Culto della Dea Roma. Origene e Diffusione nell'Impero, Collana die Saggi e Ricerche 9, Pescara 1976.

Fears, J.R./Korol, D. (Übers.): Art. Herrscherkult, in: RAC 14, 1047–1093.

Ders.: The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology, ANRW II 17,1, 3–141.

Feissel, D.: Gouverneurs et Édifices dans des Épigrammes de Smyrne au Bas-Empire, REG 111, 1998, 125–144.

Fell, M.: Optimus Princeps? Anspruch und Wirklichkeit der imperialen Programmatik Kaiser Traians, Quellen und Forschungen zur Antiken Welt 7, München 1992.

Feuillet, A.: Essai d'Interpretation du Chapitre XI de l'Apocalypse, NTS 4, 1957/58, 183–200.

Ders.: L'Apocalypse, SN.S 3, Paris 1963.

Fishwick, D.: The Imperial Cult in the Latin West I 2, EPRO 108, Leiden/New York/København/Köln 1991.

Ders.: The Development of Provincial Ruler Worship in the Western Roman Empire, ANRW II 16,2 1979, 1201–1253.

Fitzler, K./Seeck, O.: Art. Iulius (Augustus) 132: C. Iulius C. f. Caesar, später Imp. Caesar Divi f. Augustus, in: PRE X 1, 275–381.

Flusser, D.: Hystaspes and John of Patmos, in: Ders.: Judaism and the Origins of Christianity, Jerusalem 1988, 390–453.

Foakes Jackson, F.J./Lake, K.: Apokalyptisches Denken und Schrifttum, in: Koch, K./Schmidt, J.M. (Hg.): Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 193–203.

Follet, S.: Athènes aus IIe et au IIIe Siècle. Études chronologiques et prosopographiques, Collection d'Études Anciennes, Paris 1976.

Dies./Peppas Delmousou, D.: Le décret de Thyatire sur les bienfaits d'Hadrien et le ‚Panthéon' d'Hadrien à Athènes, BCH 121, 1997, 291–309.

Forrest, W.G.: Some Inscriptions of Chios, ABSA 61, 1966, 197–206.

Fox, K.H.: The Nicolaitans, Nicolaus and the early Church, SR 23,4, 1994, 485–496.

Freis, H.: Eine Bauinschrift des Kaisers Claudius aus Samos, ZPE 58, 1985, 189–193.

French, D.H.: Roman Roads and Milestones of Asia Minor; Fasc. 2: An Interim Catalogue of Milestones Part 1, British Institute of Archaeology at Ankara Monograph No. 9, BAR International Series 392(i), Ankara 1988.

Ders.: Roman Roads and Milestones of Asia Minor; Fasc. 2: An Interim Catalogue of Milestones Part 2, British Institute of Archaeology at Ankara Monograph No. 9, BAR International Series 392(ii), Ankara 1988.

Ders.: The Roman Road-system of Asia Minor, ANRW II 7,2, 698–729.

Freudenberger, R.: Christenreskript. Ein umstrittenes Reskript des Antonius Pius, ZKG 4. Folge 16, 1967, 1–14.
Ders.: Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert, dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians, MBPF 12, München [2]1969.
Ders./Morper, C./ Schäferdiek, K./Stoeßel, F.: Art. Christenverfolgungen, in: TRE 8, 23–62.
Frezouls, E.: Domitien et l'Administration des Provinces, in : Pailler, J.-M./Sablayrolles, R. (Hg.) : Les Années Domitien, Pallas. Revue d'Etudes Antiques, Toulouse 1992, 301–328.
Friesen, S.: Imperial Cults and the Apocalypse of John, Oxford 2001.
Ders.: Revelation, Realia, and Religion: Archaeology in the Interpretation of the Apocalypse, HThR 88, 1995, 291–314.
Ders.: The Beast from the Land: Revelation 13:11–18 and Social Setting, in: Barr, D.L. (Hg.): Reading the Book of Revelation, SBL Ressources for Biblical Study 44, 49–64.
Ders.: Twice Neokoros. Ephesus, Asia and the Cult of the Flavian Imperial Family, Religions in the Graeco-Roman World 116, Leiden/New York/Köln 1993.
Fürst, A.: Art. Hieronymus, in: LACL, 286–290.
Funaioli, G.: Art. Suetonius.4, in: PRE IV A,1, 593–641.
Funghi, M.S.: The Derveni Papyrus, in: Laks, A./Most, G.W. (Hg.): Studies on the Derveni Papyrus, Oxford 1997, 25–37.
Gagé, J.: La Théologie de la Victoire Impériale, RH 171, 1933, 1–43.
Gahbauer, F.R.: Art. Zeno, Kaiser, in: LACL, 636.
Gaheis, A.: Art. Claudius.256, in: PRE III, 2778–2839.
Galsterer, H.: Art. Civitas, in: DNP 2, 1224–1226.
Gawantka, W./Zahrnt, M.: Eine neue Inschrift der Stadt Stratonikeia-Hadrianopolis in Lydien, Chiron 7, 1977, 305–314.
Geffcken, J.: Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina, TU NF VIII 1, Leipzig 1902, unveränderter Nachdruck 1967.
Gely, S.: L'Italie dans l'Empire de Domitien, in : Pailler, J.-M./Sablayrolles, R. (Hg.) : Les années Domitien, Pallas. Revue d'Etudes Antiques, Toulouse 1992, 209–219.
Gelzer, M.: Art. Iulius (Tiberius) 154: Ti. Iulius Caesar Augustus, in: PRE X 1, 478–536.
Georgi, D.: Die Stunde des Evangeliums. Jesus und Caesar, in: Ders./Moxter, M./Heimbrock, H.-G. (Hg.): Religion und Gestaltung der Zeit, Kampen 1994, 52–68.
Giesen, H.: „Das Buch mit den sieben Siegeln" – Heil für Außenseiter. Zum Zweck der Johannesoffenbarung, in: 1900 ΕΤΗΡΙΣ ΤΗΣ ΑΠΟΚΑΛΥΨΕΩΣ ΙΩΑΝΝΟΥ, ΠΡΑΚΤΙΚΑ ΔΙΕΘΝΟΥΣ ΔΙΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟΥ ΣΥΜΠΟΣΙΟΥ, Athen 1999, 583–603.
Ders.: Die Offenbarung des Johannes, RNT, Regensburg 1997.
Ders.: Ermutigung zur Glaubenstreue in schwerer Zeit. Zum Zweck der Johannesoffenbarung, TThZ 105, 1996, 61–76.
Ders.: Rezension zu Rissi, M.: Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen, ThRv 93, 1997, 124–127.
Giet, S.: L'Apocalpyse et l'Histoire. Étude Historique sur l'Apocalypse Johannique, Paris 1957.
Gleason, M.W.: Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome, Princeton 1995.
Gordon, R.L.: Art. Priester V: Griechisch-Römisch, in: DNP 10, 319–322.
Graf, F./Ley, A.: Art. Juppiter, in: DNP 6, 77–83.
Graham, H.H.: Rezension zu Yarbro Collins, A.: Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse, AThR 67, 1985, 181–183.
Graindor, P.: Athènes sous Hadrien, Kairo 1934.
Grant, M: Roman Anniversary Issues. An exploratory study of the Numismatic and medallic Commemoration of Anniversary Years 49 B.C. - A.D. 375, New York 1977.
Greeven, H.: Art. προσκυνέω κτλ., in: ThWNT VI, 759–767.
Griffin, M.T.: The End of a Dynasty, London 1984.
Groß, W.H.: Art. Ulpius 1a: M. Ulpius Traianus, in: PRE.S X, 1035–1113.
Gruben, G.: Beobachtungen zum Artemis-Tempel von Sardis, MDAI.A 76, 1961, 155–196.

Günther, H.W.: Der Nah- und Enderwartungshorizont in der Apokalypse des heiligen Johannes, FzB 41, Stuttgart 1980.

Günther, M: Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus, Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 1, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/New York/Paris/ Wien 1995.

Gunkel, H.: Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12, Göttingen [2]1921.

Gustafsson, B.: Eusebius' Principles in handling his Sources, as found in his Church History, Books I – VII, StPatr 4, 1961 (TU LXXIX), 429–441.

Haar, S.: Simon Magus: The First Gnostic?, BZNW 119, Berlin/New York 2003.

Haas, C.: Job's Perseverance in the Testament of Job, in: Knibb, M.A./van der Horst, P.W. (Hg.): Studies on the Testament of Job, MSSNTS 66, Cambridge 1989, 117–154.

Habicht, C.: Art. Viator 1: Der Bote, Gehilfe römischer Magistrate und Priester aus der größeren Klasse der Apparitoren, in: PRE A 8,2, 1928–1940.

Ders.: Die augusteische Zeit und das erste Jahrhundert nach Christi Geburt, in: den Boer, W. (Hg.) : Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain, EnAC 19, Genf 1972, 39–99.

Ders.: Gottmenschentum und Griechische Städte, Zet. 14, München [2]1970.

Ders.: Neue Inschriften aus Kos, ZPE 112, 1996, 83–94.

Ders.: New Evidence on the Provice of Asia, JRS 65, 1975, 64–91.

Ders.: Rezension zu: Wiegand, T.: Didyma. 2. Teil. Die Inschriften von Albert Rehm, herausgegeben von Richard Harder, GGA 213, 1960, 145–166.

Hadorn, W.: Die Offenbarung des Johannes, ThHK 18, Leipzig 1928.

Ders.: Die Zahl 666, ein Hinweis auf Trajan, ZNW 19, 19119/1920, 11–28.

Hadot, J: Les deux auteurs et les deux dates de l'«apocalypse» de Jean, PHChr 8, 1979, 5–28.

Hahn, F.: Die Sendschreiben der Johannesapokalypse. Ein Beitrag zur Bestimmung prophetischer Redeformen, in: Jeremias, G. u.a. (Hg.): Tradition und Glaube, FS K.G. Kuhn, Göttingen 1971, 357–394.

Ders.: Die Worte vom lebendigen Wasser im Johannesevangelium. Eigenart und Vorgeschichte von Joh 4,10.13f; 6,35; 7,37–39, in: Jervell, J. u.a. (Hg.): God's Christ and His People, FS N.A. Dahl, Oslo 1977, 51–70.

Halfmann, H.: Itinera principum. Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im Römischen Reich, Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien 2, Stuttgart 1986.

Hamm, U.: Art. Irenaeus von Lyon, in: LACL, 311–315.

Ders./Meier, M.: Art. Johannes Malalas, in: LACL, 351–353.

Hanfmann, G.M.A. u.a. (Hg.): Sardis from Prehistoric to Roman Times, Cambridge (Mass.)/London 1983.

Hanson, P.D.: Alttestamentliche Apokalyptik in neuer Sicht, in: Koch, K./Schmidt, J.M. (Hg.): Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 440–470.

Harland, P.A.: Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society, Augsburg Fortress 2003.

Ders.: Honouring the Emperor or Assailing the Beast: Participation in Civic Life among Associations (Jewish, Christian and Other) in Asia Minor and the Apocalypse of John, JSNT 77, 2000, 99–121.

Ders.: Honours and Worship: Emperors, Imperial Cults and Associations at Ephesus (first to third centuries C.E.), SR 25, 1996, 319–334.

Harnack, A.v.: Als die Zeit erfüllet war, in: Ders.: Reden und Aufsätze 1, Gießen [2]1906, 301–306.

Ders.: Das Edict des Antoninus Pius, TU XIII 4a, Leipzig 1895.

Ders.: Der Presbyter-Prediger des Irenäus (IV,27,1–32,1). Bruchstücke und Nachklänge der ältesten exegetisch-polemischen Homilien, in: ders. U.a. (Hg.): Philotesia, FS P. Kleinert, Berlin 1907, 1–30.

Ders.: Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten 2, Leipzig [4]1924.

Harrington, W.J.: Revelation, Sacra Pagina Series 16, Collegeville (Minn.) 1993.

Harris, J.R.: A New Christian Apology, BJRL 7, 1922/23, 355–383.

Ders.: The Quest for Quadratus, BJRL 8, 1924, 384–397.

van Hartingsveld, L.: Die Zahl des Tieres, die Zahl eines Menschen, Apokalypse xiii 18, in: Baarda, T./Klijn, A.F.J./van Unnik, W.C. (Hg.): Miscellanea Neotestamentica II, NT.S 48, Leiden 1978, 191–201.

Hartman, L.: Form and Message. A Preliminary Discussion of „Partial Texts" in Rev 1–3 and 22,6ff., in: Lambrecht, J.: L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament, BEThL 53, Gembloux/Leuven 1980, 129–149.

Hasluck, F.W.: Cyzicus, Cambridge 1910.

Ders./Henderson, A.E.: On the Topography of Cyzicus, JHS 24, 1904, 135–143.

Hauken, T.: Petition and Response. An Epigraphic Study of Petitions to Roman Emperors 181–249, Monographs from the Norwegian Institute at Athens 2, Bergen 1998.

Hauschild, W.-D.: Lehrburch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter, Gütersloh [2]2000.

Heberdey, R.: IX. Vorläufiger Bericht über die Grabungen in Ephesus, JÖAI 15,2 Beiblatt, 157–182.

Heiligenthal, R.: Wer waren die ‚Nikolaiten'? Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des frühen Christentums, ZNW 82, 1991, 133–137.

Heinen, H.: Zur Begründung des römischen Kaiserkultes. Chronologische Übersicht von 48 v. bis 14 n.Chr I, Klio 11, 1911, 129–177.

Heinze, A.: Johannesapokalypse und johanneische Schriften, BWANT 8.2 (142), Stuttgart/Berlin/Köln 1998.

Hellholm, D.: Methodological Reflections on the Problem of Definiton of Generic Texts, in: Collins, J.J./Charlesworth, J.H. (Hg.): Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium, JSPE.S 9, Sheffield 1991, 135–163.

Hemer, C.J.: The letters to the seven churches of Asia in their local setting, JSNT.S 11, Sheffield 1986.

Hengel, M.: Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch, Mit einem Beitrag zur Apokalypse von Jörg Frey, WUNT 67, Tübingen 1993.

v. Henten, J.W.: Antiochus IV as a Typhonic Figure in Daniel 7, in: v. d. Woude, A.S.: The Book of Daniel in the Light of New Findings, BEThL 106, Leuven 1993, 223–243.

Ders.: Dragon Myth and Imperial Ideology in Revelation 12–13, SBL.SBS 33, Atlanta 1994, 496–515.

Henrichs, A./Bäbler, B.: Art. Zeus, in: DNP 12/2, Sp.782–791.

Hepding, H.: Die Arbeiten zu Pergamon 1904–1905 II: Die Inschriften, MDAI.A 32, 1907, 241–377.

Herrmann, P.: Chresimus, procurator lapicidinarum. Zur Verwaltung der kaiserlichen Steinbrüche in der Provinz Asia, Tyche 3, 1988, 119–128.

Ders.: Ein Cult für Caligula, IM 39, 1989, 191–196.

Ders.: Inschriften aus dem Heraion von Samos, MDAI.A 75, 1960, 68–183.

Herz, P.: Zur Geschichte des Kaiserkultes in Kleinasien: Die Kultorganisation für die *cives Romani*, in: Heedemann, G./Winter, E. (Hg.): Neuere Forschungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens, Asia Minor Studien 49, 133–148.

Herzog, R.: Das Heiligthum des Apollo in Halasarna, SPAW.PH 21, Berlin 1901.

Ders.: Symbolae Calymnae et Coae, RFIC 70, N.S. 20, 1942, 1–20.

Ders.: Vorläufiger Bericht über die koische Expedition im Jahre 1903, JdI 18/4, 1903, 186–199.

Herzog-Hauser, G.: Art. Kaiserkult, in: PRE.S IV, 806–853.

Higgins, R.A.: Greek and Roman Jewellery, London 1961.

Hilgenfeld, A.: Messias Judaeorum, Leipzig 1869.

Hill, C.E.: The Epistula Apostolorum. An Asian Tract from the Time of Polycarp, Journal of Early Christian Studies 7, 1999, 1–53.

Hillers, D.R.: Rev 13:18 and a Scroll from Muraba'at, BASOR 170, 1963, 65.

Hölscher, T.: Victoria Romana. Archäologische Untersuchungen zur Geschichte und Wesensart der römischen Siegesgöttin von den Anfängen bis zum Ende des 3. Jahrhunderts n.Chr., Mainz 1967.

Hofmann, J.: Art. Ps.-Clementinische Literatur, in: LACL, 132f.

Hohl, E.: Art. Domitius 29: L. Domitius Ahenobarbus = Nero Claudius Caesar Augustus Germanicus, in: PRE Suppl. III, 349–394.
Holland, G.: Rezension zu Yarbro Collins, A.: Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse, JR 66, 1986, 229.
Holtz, T.: Die Christologie der Apokalypse des Johannes, TU LXXXV, Berlin 1962.
Ders.: Die „Werke" in der Johannesapokalypse, in: Reinmuth, E./Wolff, C. (Hg.): Geschichte und Theologie des Urchristentums, WUNT 57, Tübingen 1991, 347–361.
Ders.: Literatur zur Johannesapokalypse 1980–1996, ThR 62, 1997, 368–413.
Holtzmann, O.: Das Neue Testament 2: II. Die Paulusbriefe, III. Die katholischen Briefe, IV. Die Offenbarung des Johannes, V.: Das Evangelium des Johannes, Gießen 1926.
Hueber, F.: Ephesos. Gebaute Geschichte, Mainz 1997.
Hupfloher, A.: Kulte im kaiserzeitlichen Sparta, Eine Rekonstruktion anhand der Priesterämter, Berlin 2000.
Immisch, O.: Zum antiken Herrscherkult, in: Wlosok, A. (Hg.): Römischer Kaiserkult, WdF 372, Darmstadt 1978, 122–155.
Ingenkamp, H.G.: Tò ἄμα? Zu einem Papyrus mit Fragen und Antworten, RMP NF 112, 48–53.
Jackson, J.H: The Demotic Magical Spells of Leiden I 384, OMRM 56, 1975, 29–64.
Jakob-Sonnabend, W.: Untersuchungen zum Nerobild der Spätantike, AWTS 18, Hildesheim 1990.
Janssen, L.F.: ‚Superstitio' and the Persecution of the Christians, VigChr 33, 1979, 131–159.
Janzen, E.P.: The Jesus of the Apocalypse Wears the Emperor's Clothes, SBL.SP 33, Atlanta 1994, 637–661.
Jenks, G.C.: The Origins and Early Development of the Antichrist Myth, BZNW 59, Berlin/New York 1991.
Joly, R.: Le Dossier d'Ignace d'Antioche, Université Libre de Bruxelles, Faculté de Philosphie et Lettres 69, Brüssel 1979.
Jones, A.H.M.: Augustus, Ancient Culture and Society 11, London 1970.
Ders.: Cities of the Eastern Roman Provinces, Oxford 1971.
Ders.: Der soziale Hintergrund des Kampfes zwischen Heidentum und Christentum, in: Klein, R. (Hg.): Das frühe Christentum im Römischen Staat, WdF 267, Darmstadt 1971, 337–363.
Jones, C.P.: A Decree of Thyatira in Lydia, Chiron 29, 1999, 1–21.
Ders.: Aelius Aristides and the Asklepieion, in: Koester, H. (Hg.): Pergamon. Citadel of the Gods, Harrisburg 1998, 63–76.
Ders.: An Oracle Given to Trajan, Chiron 5, 1975, 403–406.
Ders.: *STIGMA*: Tattooing and Branding ind Graeco-Roman Antiquity, JRS 77, 1987, 139–155.
Ders.: The Panhellenion, Chiron 26, 1996, 29–56.
Ders.: The Roman World of Dio Chrysostom, Cambridge (Mass.) 1978.
Judeich, W.: Inschriften aus Ionien, MDAI.A 16, 1891, 285–299.
Judge, E.A.: The Mark of the Beast, Revelation 13:16, TynB 42, 1991, 158–160.
Jülicher, A./Fascher, E.: Einleitung in das Neue Testament, GThW III 1, Tübingen [7]1913.
Jüttner, H.: De Polemonis Vita Operibus Arte, Breslau 1898, Nachdruck Hildesheim 1967.
Jung, F.: ΣΩΤΗΡ. Studien zur Rezeption eines hellenistischen Ehrentitels im Neuen Testament, NtA NF 39, Münster 2002.
Kaczynski, R.: Art. Johannes Chrysostomus, in: LACL, 336–343.
Kalms, J.U: Der Sturz des Gottesfeindes. Traditionsgeschichtliche Studien zu Apokalypse 12, WMANT 93, Neukirchen-Vluyn 2001.
Kantorowicz, E.H.: The ‚Kings Advent' and the Enigmatic Panels in the Doors of Santa Sabina, ArtB26, 1944, 207–231.
Karrer, M.: Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort, FRLANT 140, Göttingen 1986.
Ders.: Jesus, der Retter *(Sôtêr)*, Zur Aufnahme eines hellenistischen Prädikats im Neuen Testament, ZNW93, 2002, 153–176.

Ders.: Stärken des Randes: die Johannesoffenbarung, in: Mell, U./Müller U.B. (Hg.): Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte, FS J. Becker, BZNW 100, Berlin/New York 1999, 391–417.

Kasper, H.: Griechische Soter-Vorstellungen und ihre Übernahme in das politische Leben Roms, München 1961.

Kee, H.C.: Satan, Magic, and Salvation in the Testament of Job, SBL.SP 103,1, Washington 1974, 53–76.

Keil, J.: Die erste Kaiserneokorie von Ephesus, NZ 52 NF 12, 1919, 115–120.

Ders.: Die Inschriften der Agora von Smyrna, in: Bittel, K. (Hg.): Kleinasien und Byzanz. Gesammelte Aufsätze zur Altertumskunde und Kunstgeschichte, IF 17, Berlin, 1950, 54–68.

Ders.: XVI. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos, JÖAI 27, 1932, Beiblatt, 5–72.

Ders.: XVII. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos, JÖAI 28, 1933, Beiblatt, 5–44.

Ders.: Zum Martyrium des heiligen Timotheus in Ephesos, JÖAI 29, 1935, 82–92.

Ders.: Zur Geschichte der Hymnoden in der Provinz Asia, JÖAI 11, 1908, 101–110.

Kessler, R.: Micha, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg/Basel/Wien [2]2000.

Keulers, J.: Die eschatologische Lehre des Vierten Esrabuches, BSt(F) 20, Feiburg 1922.

Kiddle, M. u.a.: The Revelation of St. John, MNTC 17, London/Southampton 1947.

Kienast, D.: Art. Augustus, in: DNP 2, 302–314.

Kinzig, W.: Der „Sitz im Leben" der Apologie in der Alten Kirche, ZKG 100, 1989, 291–317.

Kirby, J.T.: The Rhetorical Situation of Revelation 1–3, NTS 34, 1988, 197–207.

Klauck, H.-J.: Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung, Bib. 73, 1992, 153–182.

Ders.: Do They Never Come Back? Nero Redivivus and the Apocalypse of John, in: Ders.: Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien, WUNT 152, Tübingen 2003, 268–289.

Ders.: Rezension zu Brent, A.: The Imperial Cult and the Development of Church Order, ThLZ 126, 2001, 61–63.

Klein, R.: Das Bild des Augustus in der frühchristlichen Literatur, in: v. Haehling, R. (Hg.): Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Darmstadt 2000, 205–236.

Ders.: Die Romrede des Aelius Aristides, Einführung, Darmstadt 1981.

Klose, D.O.A.: Die Münzprägung von Smyrna in der Römischen Kaiserzeit, Deutsches Archäologisches Institut, Antike Münzen und Geschnittene Steine X, Berlin 1987.

Knibbe, D./Engelmann, D./İplikçioğlu, B. (Hg.): Neue Inschriften aus Ephesos XI. Fundjahre 1984–1986, JÖAI 59 Beiblatt, 1989, 162–238.

Dies. (Hg.): Neue Inschriften aus Ephesos XII. Fundjahre 1987–1990, JÖAI 62, 1993, 113–150.

Knibbe, D./ İplikçioğlu, B. (Hg.): Neue Inschriften aus Ephesos VIII. Fundjahre 1974ff., JÖAI 53, 1981/1982, 87–150.

Dies. (Hg.): Neue Inschriften aus Ephesos IX. Fundjahre 1981/82, JÖAI 55, 1984, 107–135.

Dies. (Hg.): Neue Inschriften aus Ephesos X. Fundjahr 1983, JÖAI 55, 1984, 137–149.

Knibbe, D./Alzinger, W.: Ephesos vom Beginn der römischen Herrschaft in Kleinasien bis zum Ende der Principatszeit, ANRW II 7,2, 748–830.

Dies./Karwiese, S.: Art. Ephesos, in: PRE Suppl. XII, 248–364.1588–1704.

Knight, J.: Was Roma the Scarlet Harlot? The Worship of the Goddess Roma in Sardis and Smyrna, in: Ascough, R. (Hg.): Religious Rivalries ant the Struggle for Success in Sardis and Smyrna, Waterloo, 138–155, erscheint 2004/5.

Knoche, U.: Die Augusteische Ausprägung der Dea Roma, Gym. 59, 1952, 324–349.

Koch, D.-A.: ‚Alles, was ἐν μακέλλῳ verkauft wird, eßt ...'. Die *macella* von Pempeji, Gerasa und Korinth und ihre Bedeutung für die Auslegung von 1Kor 10,25, ZNW 90, 1999, 194–219.

Ders.: Die Christen als neue Randgruppe in Makedonien und Achaia im 1. Jahrhundert n.Chr., in: Müller, H.-P./Siegert, F. (Hg.): Antike Randgesellschaften und Randgruppen im östlichen Mit-

telmeerrau, Ringvorlesung an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, MJSt 5, Münster/Hamburg/London 2000, 158–188.

Koch, K.: Einleitung, in: Ders./Schmidt, J.M. (Hg.): Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 1–29.

Ders.: Spätisraelitisches Geschichtsdenken am Beispiel des Buches Daniel, in: Ders./Schmidt, J.M. (Hg.): Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 276–310.

König, H.: Art. Polykarp von Smyrna, in: LACL, 511f.

Koep, L.: Antikes Kaisertum und Christusbekenntis im Widerspruch, in: Klein, R. (Hg.): Das frühe Christentum im Römischen Staat, WdF 267, Darmstadt 1971, 302–336.

Koester, C.: The Message to Laodicea and the Problem of Its Local Context: A Study of the Imagery in Rev 3.14–22, NTS 49, 2003, 407–424.

Koester, H.: Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, GLB, Berlin/New York 1980.

Kokkinia, C.: Letters of Roman Authorities on Local Dignitaries: The Case of Vedius Antoninus, ZPE 142, 2003, 197–213.

Kollmann, B.: Art. Dämonen/Geister, III. Neues Testament, in: RGG[4] 2, 536f.

Kornemann, E.: Herrscherkult und Herrscherfeste im Altertum, Gestalten und Reiche, Sammlung Dietrich 107, Wiesbaden o.J.

Kowalski, B.: Das Verhältnis von Theologie und Zeitgeschichte in den Sendschreiben der Johannes-Offenbarung, in: Backhaus, K. (Hg.): Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung, SBS 191, Stuttgart 2001, 54–76.

Kraabel, A.T.: The Roman Diaspora: Six Questionable Assumptions, JJS 33, 1982, 445–464.

Kraemer, R.S.: On the Meaning of the Term „Jew" in Greco-Roman Inscriptions, HThR 82, 1989, 35–53.

Kraft, H.: Die Offenbarung des Johannes, HNT 16a, Tübingen 1974.

Kranz, P. Bemerkungen zum Bonner Asklepios-Pinax, in: Cain, H.-U. (Hg.): Festschrift für Nikolaus Himmelmann. Beiträge zur Ikonographie und Hermeneutik, Mainz 1989, 289–295.

Kraus, T.J.: Sprache, Stil und historischer Ort des zweiten Petrusbriefes, WUNT II 136, Tübingen 2001.

Kraybill, J.N.: Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse, JSNT.S 132, Sheffield 1996.

Kreitzer, L.: Hadrian and the Nero *Redivivus* Myth, ZNW 79, 1988, 92–115.

Ders.: Sibylline Oracles 8, The Roman Imperial *Adventus* Coinage of Hadrian and the Apocalypse of John, JSPE 4, 1989, 69–84.

Kübler, B.: Art. Decurio 1: *Decurio*, in: PRE IV 2, 2319–2352.

Ders.: Art. Magistratus, in: PRE XIV 1, 400–437.

Kümmel, W.G.: Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg [21]1983.

Lähnemann, J.: Die sieben Sendschreiben der Johannes-Apokalypse, in: Şahin, S./Schwertheim, E./Wagner, J. (Hg.): Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens II, FS F.K. Dörner, EPRO 66, Leiden 1978, 516–539.

Lämmer, M: Olympien und Hadrianeen im antiken Ephesos, Köln 1967.

Laffi, U.: Le Iscrizioni relative all'Introduzione nel 9. A.C. del nuovo Calendario della Provincia d'Asia, SCO 16, 1967, 5–98.

Lambrecht, J.: A Structuration of Revelation 4,1–22,5, in: Ders. (Hg.): L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament, BEThL 53, Gembloux/Leuven 1980, 77–104.

Lampe, P.: Die Apokalyptiker – ihre Situation und ihr Handeln, in: Luz, U./Kegler, J./Lampe, P./ Hoffmann, P.: Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung, SBS 101, Stuttgart 1981, 61–114.

Lane Fox, R.: Pagans and Christians, New York 1987.

Larrain, C.J.: Die Sentenzen des Porphyrios, Studien zur klassischen Philologie 33, Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1987.

Larsen, J.A.O.: Cyrene and the Panhellenion, CP 47, 1952, 7–16.

Latte, K.: Römische Religionsgeschichte, HAW V 4, München 1960.

Lattke, M: Dating the Odes of Solomon, in: Ders.: Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis, OBO 25/4, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1998, 113–132.

Ders.: Oden Salomos, in: Ders.: Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis, OBO 25/4, Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1998, 169f.

Laumonier, A.: Les Cultes indigènes en Carie, BEFAR 188, Paris 1958.

Lawrence, J.M.: Nero Redivivus, FiHi 11, 1978, 54–66.

Lebram, J.-C.: Das Buch Daniel, ZBK.AT 23, Zürich 1984

Lee, P.: The New Jerusalem in the Book of Revelation. A Study of Revelation 21–22 in the Light of its Background in Jewish Tradition, WUNT II 129, Tübingen 2001.

LeGlay, M.: Hadrien et l'Asklépieion de Pergame, BCH 100, 1976, 347–372.

Legrand, D.: L'*Essai sur le Règne de Domitien* de S. Gsell et la Réévaluation du Règne de Domitien, in : Pailler, J.-M./Sablayrolles, R. (Hg.) : Les années Domitien, Pallas. Revue d'Etudes Antiques, Toulouse 1992, 57–67.

Lehnen, J.: Adventus Principis. Untersuchungen zu Sinngehalt und Zeremoniell der Kaiserankunft in den Städten des Imperium Romanum, Prismata 7, Frankfurt am Main/Berlin/New York/Paris/Wien 1997.

Ders.: Zwischen Abkehr und Hinwendung. Äußerungen christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts zu Staat und Herrscher, in: v. Haehling, R. (Hg.): Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Darmstadt 2000, 1–28.

Leonhardt, J.: Art. Cornutus 4: L. Annaeus Cornutus, in: DNP 3, 201.

LeRoux, P.: L'Évolution du Culte Impérial dans les Provinces Occidentales d'Auguste à Domitien, in : Pailler, J.-M./Sablayrolles, R. (Hg.) : Les années Domitien, Pallas. Revue d'Etudes Antiques, Toulouse 1992, 397–411.

Letta, C.: Il Dossier di Opramoas e la Seri del Legati e degli *archiereis* di Licia, in: Biango, V. (Hg.): Aspetti e Problemi dell'Ellenismo, Atti del Convegno di studi, Pisa 6–7 novembre, Pisa 1994, 203–245.

Levick, B.: Claudius, London 1990.

Dies.: Domitian and the provinces, Latomus 41, 1982, 50–73.

Dies.: Vespasian, London 1999.

Lewis, R.G.: Suetonius' ‚Caesares' and their Literary Antecedentes, ANRW II 33,5, 3623–3674.

Lietaert Peerbolte, L.J.: The Antecedents of Antichrist. A traditio-historical Study of the earliest Christian Views on eschatological Opponents, Leiden 1995.

Ders.: To Worship the Beast, The Revelation of John and the Imperial Cult in Asia Minor, in: in: Labahn, M./Zangenberg, J. (Hg.): Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft, TANZ 36, Tübingen/Basel 2002, 239–259.

Lightfoot, J.B.: The Apostolic Fathers, Part II: S. Ignatius. S. Polycarp, Vol. I, London/New York ^{2}1889.

Löhr, W.A.: Art. Epiphanius von Salamis, in: LACL, 196–198.

Lohmeyer, E.: Die Offenbarung des Johannes, HNT 16, Tübingen ^{2}1953.

Ders.: Die Offenbarung des Johannes, in: Koch, K./Schmidt, J.M. (Hg.): Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 258–264.

Lohse, E.: Umwelt des Neuen Testaments, GNT 1, Göttingen ^{9}1994.

Lolling, H.G.: Inschriften vom Hellespont, MDAI.A 9, 1884, 15–35.58–77.

Loofs, F.: Theophilus von Antiochien „Adversus Marcionem" und die anderen theologischen Quellen, TU XXXVI 2, Leipzig 1930.

Lohse, E.: Umwelt des Neuen Testaments, GNT 1, Göttingen ^{9}1992.

Lona, H.E.: Der erste Clemensbrief, KAV 2, Göttingen 1998.

Loretz, O.: Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im Alten Testament, Darmstadt 1990.

MacDonald, D.: The Worth of the Assarion, Hist. 38, 1989, 120–123.

Mach, M.: Art. Philo von Alexandrien, in: TRE 26, 523–531.

MacMullen, R.: Paganism in the Roman Empire, New Haven/London 1981.

Magie, D.: A Reform in the Exaction of Grain at Cibyra under Claudius, in: Coleman-Norton, P.R. u.a. (Hg.): Studies in Roman Economic and Social History, FS. A.C. Johnson, Princetonn 1951, 152–154.

Ders.: Roman Rule in Asia Minor, I: Text, II: Notes, Princeton 1950.
Marco, A.D.: Imperial Provisions for Pergamum: OGIS 484, GRBS 17, 1976, 169–179.
Marotta, V.: Il Senato e il Panhellnion, Ostraka 4, 1995, 157–167.
Marquardt, J.: Cyzicus und sein Gebiet, Drei Bücher, Berlin 1836.
Massyngberde Ford, J.: Revelation, AncB 38, New York 1975.
Mattingly, H.: Some Historical Coins of Hadrian, JRS 15, 1925, 209–222.
Mazzaferri, F.D.: The Genre of the Book of revelation from a Source-critical Perspective, BZNW 54, Berlin/New York 1989.
Meier, P.J.: Art. Agones, in: PRE I 1, 836–867.
Mellor, R.: ΘΕΑ ΡΩΜΗ. The Worship of the Goddess Roma in the Greek World, Hyp. 42, Göttingen 1975.
Merkelbach, R.: Der Rangstreit der Städte Asiens und die Rede des Aelius Aristides über die Eintracht, ZPE 32, 1978, 287–296.
Ders.: Die Ephesischen Monate in der Kaiserzeit, ZPE 36, 1979, 157–162.
Ders./Schwertheim, E.: Die Inschriften der Sammlung Necmi Tolunay in Bandirma II: Das Orakel des Ammon für Kyzikos, EA 2, 1983, 147–154.
Mesk, J.: Die Beispiele in Polemons Physiognomonik, Wiener Studien 50, 1932, 51–67.
Millar, F.: The Emperor in the Roman World, London [2]1992.
Ders.: The Imperial Cult and the Persecutions, in: den Boer, W. (Hg.) : Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain, EnAC 19, Genf 1972, 145–175.
Mitchell, S.: Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor, Volume I: The Celts and the Impact of Roman Rule, Oxford 1995.
Ders.: Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor, Volume II: The Rise of the Church, Oxford 1999.
Ders.: Imperial Building in the Eastern Roman Provinces, HSCP 91, 1987, 333–365.
Ders.: Rezension zu Willers, D.: Hadrians panhellenishes Programm. Archäologsiche Beiträge zur Neugestaltung Athens durch Hadrian, AK.B 16, Basel 1990, BoJ 192, 1992, 718–722.
Moberley, R.: When was Revelation Conceived? Bib. 73, 1992, 376–393.
Molthagen, J.: Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert, Hyp. 28, Göttingen [2]1970.
Mommsen, T.: Senatus Consultum Factum de Cyzicenis inter A. CXXXVIII–CLX, Ephemeris Epigraphica. Corporis Inscriptionum Latinarum Supplementum III, Rom/Berlin 1877, 156–160.
Ders./Wilamowitz-Moellendorff, U.v.: Die Einführung des Asianischen Kalenders, MDAI.A 24, 1899, 275–293.
Moody Smith, D.: Rezension zu Thompson, L.L.: The Book of Revelation: Apocalypse and Empire, RStR18, 1992, 331.
Moreau, J.: À propos de la persécution de Domitien, NC 5, 1953, 121-129,
Ders.: Die Christenverfolgung im Römischen Reich, AWR NF 2, Berlin/New York [2]1971.
Morenz, S.: Egyptian Religion, Ithaca 1973.
Moretti, L.: ΚΟΙΝΑ ΑΣΙΑΣ, RFIC 82, N.S. 32, 1954, 276–289.
Mounce, R.H.: The Book of Revelation, NIC 17, Grand Rapids 1977.
Müller, H.-P.: Die Himmlische Ratsversammlung, Motivgeschichtliches zu Apc 5,1–5, ZNW 54, 1963, 254–267.
Müller, U.B.: Die Offenbarung des Johannes, ÖTK 19, Gütersloh/Würzburg [2]1995.
Ders.: Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes, StNT 6, Gütersloh 1972.
Ders.: Prophetie und Predigt im Neuen Testament. Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie, StNT 10, Gütersloh 1975.
Ders.: Zur frühchristlichen Theologiegeschichte. Judenchristentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n.Chr., Gütersloh 1976.
Müllermeister, H.J.: Faszination Edelstein, Markt Schwaben/München 1989/1990.
Munier, C.: L'Apologie de Sait Justin Philosophe et Martyr, Par. 38, Fribourg 1994.

Murdock, W.R.: Geschichte und Offenbarung in der jüdischen Apokalyptik, in: Koch, K./Schmidt, J.M. (Hg.): Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 377–402.

Murphy, F.J.: The Book of Revelation, Currents in Research: Biblical Studies 2, 1994, 181–225.

Mussies, G.: The Greek of the Book of Revelation, in: Lambrecht, J.: L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament, BEThL 53, Gembloux/Leuven 1980, 167–177.

Myers, J.M.: I and II Esdras, AncB 42, Garden City 1974.

Nadig, P.: Antinoos – Ein Paradigma der heidnisch-christlichen Auseinandersetzung, in: v. Haehling, R. (Hg.): Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Darmstadt 2000, 237–256.

Nesselhauf, H.: Hadrians Reskript an Minicius Fundanus, Hermes 104, 1976, 348–361.

Neuschäfer, B.: Art. Didymus der Blinde, in: LACL, 168–170.

Newman, B.: The Fallacy of the Domitian Hypothesis, NTS 10, 1963/64, 133–139.

Nielsen, I./Struß-Höcker, R.: Art. Amphitheatrum, in: DNP 1, 619–624.

Nilsson, M.P.: Geschichte der Griechischen Religion I: Bis zur Griechischen Weltherrschaft, HAW V 2,1, München 1941.

Ders.: Geschichte der Griechischen Religion II: Die Hellenistische und Römische Zeit, HAW V 2,2, München 1950.

Nock, A.D.: Die Einrichtung des Herrscherkultes, in: Wlosok, A. (Hg.): Römischer Kaiserkult, WdF 372, Darmstadt 1978, 377–388.

Ders.: ΣΥΝΝΑΟΣ ΘΕΟΣ, in: Ders.: Essays on Religion and the Ancient World I, hg. von Z. Stewart, Oxford 1972, 202–251.

Nollé, J.: Epigraphica Varia, ZPE 48, 1982, 267–282.

Noth, M.: Das vierte Buch Mose. Numeri, ATD 7, Göttingen 1966.

Oberweis, M.: Die Bedeutung der neutestamentlichen „Rätselzahlen" 666 (Apk 13,18) und 153 (Joh 21,11), ZNW 77, 1986, 226–241.

Oegema, G.: Apokalypsen, in: Lichtenberger, H./Oegema, G. (Hg.): Supplementa. Einfürhung zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, JSHRZ VI 1,5, Gütersloh 2001.

Ders.: Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozeß der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba, Schriften des Institutum Judaicum Delitzschianum 2, Göttingen 1994.

Ders.: Zwischen Hoffnung und Gericht. Untersuchungen zur Rezeption der Apokalyptik im frühen Christentum und Judentum, WMANT 82, Neukirchen-Vluyn 1999.

Ohlemutz, E.: Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon, Würzburg 1940.

Oliver, J.H.: Grekk Constitutions of Early Roman Emperors from Inscriptions and Papyri, Memoris of the American Philosophical Society 178, Philadelphia 1989.

Ders.: Marcus Aurelius. Aspects of Civic and Cultural Policy in the East, Hesp.S 13, Princeton 1970.

Ders.: New Evidence on the Attic Panhellenion, Hesp. 20, 1951, 31–33.

Ders.: Panachaeans and Panhellenes, Hesp. 47, 1978, 185–191.

Overbeck, W.: Menschwerdung. Eine Untersuchung zur literarischen und theologischen Einheit des fünften Buches ‚Adversus Haereses' des Irenäus von Lyon, BSHST 61, Bern/Berlin/Frankfurt a.M./New York/Paris/Wien 1995.

Parker, F.O.: ‚Our Lord and God' in Rev 4,11: Evidence for the Late Date of Revelation?, Bib. 82, 2001, 207–231.

Paulsen, H.: Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief, HNT 18: Die Apostolischen Väter II, Tübingen ²1985.

Perret, L.: La Titulature Impériale d'Hadrien, Paris 1929.

Petzl, G.: Antiochos I. von Kommagene im Handschlag mit den Göttern. Der Beitrag der neuen Reliefstele von Zeugma zum Verständnis der Dexioseis, in: Heedemann, G./Winter, E. (Hg.): Neuere Forschungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens, Asia Minor Studien 49, 81–84.

Ders.: Epheso-Smyrnaicum, ZPE 31, 1978, 227f.

Pezzoli-Olgiati, D.: Between Fascination and Destruction, Considerations on the Power of the Beast in Rev 13:1–10, in: Labahn, M./Zangenberg, J. (Hg.): Zwischen den Reichen: Neues Testament und Römische Herrschaft, TANZ 36, Tübingen/Basel 2002, 229–237.

Pfleiderer, Otto: Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang, 2 Bände, Berlin ²1902.

Pick, B.: Die Neokorie-Tempel von Pergamon und der Asklepios des Phyromachos, in: Cartellieri, A./ Leitzmann, A./Meyer-Steineg, T. (Hg.): FS W. Judeich, Weimar 1929, 28–44.

Pilhofer, P.: Art. Aristides, in: LACL, 51.

Ders./Ebel, E./Börstinghaus, J.: Zur lokalgeschichtlichen Methode, in: Ders. u.a.: Die frühen Christen und ihre Welt, Greifswalder Aufsätze 1996–2001, WUNT 145, Tübingen 2002, 1–57.

Ders./Witulski, T.: Archäologie und Neues Testament: Von der Palästinawissenschaft zur lokalgeschichtlichen Methode, in: Alkier, S./Brucker, R. (Hg.): Exegese und Methodendiskussion, TANZ 23, Tübingen/Basel 1998, 237–255..

Piper, O.A./Werbeck, W.: Art. Johannesapokalypse, in: RGG³ III, 822–836.

Pirzio Biroli Stefanelli, L.: L'Oro dei Romani, Gioielli di Età Imperiale, Rom 1992.

Pleket, H.W.: Olympic Benefactors, ZPE 20, 1976, 1–8.

Plöger, O.: Das Buch Daniel, KAT 18, 1965.

Ders.: Art. Henochbücher, in: RGG³ 3, Spl. 222–225.

Pöhlmann, W.: Art. Herrscherkult II: Neues Testament und Alte Kirche bis Konstantin, in: TRE 15, 248–253.

Poland, F.: Art. Technitai, in: PRE V A 2, 2473–2558.

Popkes, W.: Die Funktion der Sendschreiben in der Johannes-Apokalypse. Zugleich ein Beitrag zur Spätgeschichte der neutestamentlichen Gleichnisse, ZNW 74, 1983, 90–107.

Premerstein, A.v.: Das Attentat der Konsulare auf Hadrian im J. 118 n.Chr., Klio.B 8, Leipzig 1908.

Price, S.R.F.: Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult, JHS 104, 1984, 79–95.

Ders.: Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor, Cambridge u.a. 1990.

Prigent, P.: Au temps de l'Apocalypse I. Domitien, RHPhR 54, 1974, 455–483.

Ders.: Au temps de l'Apocalyse II. Le culte impérial au 1ᵉʳ siècle en Asie Mineure, RHPhR 55, 1975, 215–235.

Ders.: Au temps de l'Apocalypse III. Pourquoi les persecutions ?, RHPhR 55, 1975, 341–363.

Ders.: Commentary on the Apocalypse of St. John, Tübingen 2001.

Prostmeier, F.R.: Der Barnabasbrief, KAV 8, Göttingen 1999.

Provan, I.: Foul Spirits, Fornication and Finance: Revelation 18 from an Old Testament Perspective, JSNT 64, 1996, 81–100.

Pugliese-Carratelli, G.: Note su epigrafi rodie dell' età imperiale, in: Andreotti, R. u.a. (Hg.): Studi di Antichità Classica, FS E. Ciaceri, Genova/Roma/Napoli/Citta di Castello 1940, 254–260.

Quet, M.-H.: Aelius Aristide et Smyrne (Vortrag auf dem First International Symposium on Smyrna vom 21.–23. Juli 2003, erscheint voraussichtlich 2006/7).

Radt, W.: Pergamon. Archäologischer Führer, Istanbul ⁴1989.

Ders.: Pergamon. Geschichte und Bauten einer antiken Metropole, Darmstadt 1999.

Räisänen, H.: The Nicolaitans: Apoc. 2; Acta 6, ANRW II 26,2, 1602–1644.

Ramsay, W.M.: Contributions to the History of Southern Aeolis, Part I. – On the Course of some Roads in the Province of Asia, JHS 2, 1881, 44–54.

Ders.: The Bearing of Recent Discovery of the Trustworthiness of the New Testament, London/New York/Toronto 1915.

Ders.: The Church in the Roman Empire before AD 170, London 1893.

Ders.: The Historical Geography of Asia Minor, Unchanged reprint of W.M. Ramsay, the Historical Geography of Asia Minor, Royal Geographical Society, Supplementary Papers 4, London 1890/Amsterdam 1962.

Ders.: The Letters to the Seven Churches, ed. by M. Wilson, Peabody ²1994.

du Rand, J.A.: „Your Kingdom come 'on earth as it is in heaven": The Theological Motif of the Apocalypse of John, Neotest. 31, 1997, 59–75.
Ratté, C./Howe, T.N./Foss, C.: An Early Imperial Pseudodipteral Temple at Sardis, AJA 90, 1986, 45–68.
Reader, W.W.: Die Stadt Gottes in der Johannesapokalypse, Diss. masch., Göttingen 1971.
Reichert, A.: Durchdachte Konfusion. Plinius, Trajan und das Christentum, ZNW 93, 2002, 227–250.
Reichert, E.: Art. Apringius von Beja, in: LACL, 48f.
Reicke, B.: Die jüdische Apokalyptik und die johanneische Tiervision, RSR 60, 1972, 173–192.
Reinach, T. u.a.: Inscriptions des Iles (Ios, Délos, Rhodes, Chypre), REG 17, 1904, 196–214.
Ders.: Lettre à M. le Commadeur J.B. De Rossi au sujet du Temple d'Hadrien à Cyzique, BCH 14, 1890, 517–545.
Resseguie, J.L.: Revelation Unsealed. A Narrative Critical Approach to John's Apocalypse, Biblical Interpretation Series 32, Leiden 1998.
Reynolds, J.M.: Further Information on the Imperial Cult at Aphrodisias, Studii Clasice 24, 1986, 109–117.
Ders.: New Evidence for the Imperial Cult in Julio-Claudian Aphrodisias, ZPE 43, 1981, 317–327.
Ders.: The Origins and Beginnings of Imperial Cult at Aphrodisias, PCPS 206, 1980, 70–84.
Ders.: Ruler-cult at Aphrodisias in the late Republic and under the Julio-Claudian emperors, in: Small, A. (Hg.): Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity, Journal of Roman Archaeology, Supplementary Series 17, Ann Arbor 1996, 41–51.
Rheidt, K.: Die Obere Agora, Zur Entwicklung des hellenistischen Stadtzentrums von Pergamon, IM 42, 1992, 235–285.
Ders.: Pergamenische Ordnungen – Der Zeustempel und seine Bedeutung für die Architektur der Attaliden, in : Schwandner, E.-L. (Hg.): Säule und Gebälk. Zu Struktur und Wandlungsprozeß griechisch-römischer Architektur, Diskussionen zur Archäologischen Bauforschung 6, Mainz 1996, 162–180.
Richter, F.: Art. Roma, in: ALGM 4, 130–164.
Riemer, U.: Das Tier auf dem Kaiserthron? Eine Untersuchung zur Offenbarung des Johannes als historischer Quelle, Beiträge zur Altertumskunde 114, Stuttgart/Leipzig 1998.
Rigaux, B.: L'Antéchrist et l'Opposition au Royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament, Gembloux 1932.
Ringgren, H.: Art. Apokalyptik II. Jüdische Apokalyptik, RGG^3 1, 464–466.
Rissi, M.: Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen. Eine Studie zur Apokalypse des Johannes, BWANT 7.16 (136), Stuttgart/Berlin/Köln 1995.
Ders.: Was ist und was geschehen soll danach. Die Zeit- und Geschichtsauffassung der Offenbarung des Johannes AThANT 46, Zürich 1965.
Ritt, H.: Offenbarung des Johannes, NEB.NT 21, Würzburg 1986.
Ritterling, E./Ganschinietz, R.: Art. Legio, in: PRE XII 1, 1186–PRE XII 2, 1838.
Rius-Camps, J: The Four Authentic Lettes of Ignatius, The Martyr, OCA 213, Rom 1980.
Robert, L.: Deux concours grecs à Rome (Antonina Pythia sous Elagabal et concours d'Athéna Promachos depuis Gordien III), CRAI 1970, 6–27.
Ders.: Documents d'Asie Mineure, BCH 102, 1978, 395–543, darin : Ders.: Hadrien Zeus Kynégésios, 437–452.
Ders.: Inscriptions de la Vallée du Haut Caïque, Hell(P) IV, Paris 1948, 80–88.
Ders.: La Titulature de Nicée et de Nicomédie: La Gloire et la Haine, HSCP 81, 1977, 1–39.
Ders.: Le Culte de Caligula à Milet et la Province d'Asie, Hell(P) VII, Paris 1949, 206–238.
Ders.: Sur des Inscriptions d'Éphèse, Opera Minora Selecta V, Amsterdam 1989, 347–424.
Ders.: Sur un Decret d'Ilion et sur un Papyrus concernant des Cultes Royaux, ASP 1, 1966, Essays in Honor of Bradford Welles, 175–211.
Ders.: Un Milésien à Athènes, ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΗ ΕΦΗΜΕΡΙΣ, ΠΕΡΙΟΔΙΚΟΝ ΤΗΣ ΕΝ ΑΘΗΝΑΙΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΗΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ 1977, Athen 1979, 217f.
Ders./Robert, J.: Les Lettres d'Hadrien, revues et photographiées, Hell(P) VI, 1948, 80–84.

Robinson, J.A.T.: Redating the New Testament, London [4]1981; deutsch: Wann entstand das Neue Testament, Paderborn/Wuppertal 1986.
Rösel, M.: Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde. Tradition und Rezeption der Bileamgestalt, Bib. 80, 1999, 506–524.
Ders./Schnider, F.: Art. Pesach I.II, in: TRE 26, 231–240.
Röwekamp, G.: Art. Melito von Sardes, in: LACL, 436f.
Roloff, J.: Der erste Brief an Timotheus, EKK XV, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988.
Ders.: Die Offenbarung des Johannes, ZBK 18, Zürich 1984.
Roloff, K.-H.: Art. Dämonen, in: LAW, 683.
Rohden, P.v.: Art. Aelius 64: P. Aelius Hadrianus = Imp. Caes. Traianus Hadrianus Aug., in: PRE I 1, 492–521.
Romeo, I.: Das Panhellenion. Der Begriff des Griechentums im Sinne einer ethnischen Identität zur Zeit Hadrians, in: Heilmeyer, W.-D. (Hg.): Die Griechische Klassik, Idee oder Wirklichkeit, Mainz 2002, 675–681.
Rosenberg, A.: Art. Imperator, in: PRE IX 1, 1139–1154.
Ross Taylor, Lily: The Divinity of the Roman Emperor, Philadelphia 1975.
Rostovtzeff, M.: Römische Bleitesserae: Ein Beitrag zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit. Klio.B 3, Leipzig 1905.
Roueché, C. u.a.: Performers and Partisans at Aphrodisias in the Roman and Late Roman Periods, JRS Monographs 6, London 1993.
Royalty, R.: The Streets of Heaven. The Ideology of Wealth in the Apocalypse of John, Macon 1998.
Rudwick, M.J.S./Green, E.M.B.: The Laodicean Lukewarmness, ET 69, 1957/58, 176–178.
Ruiz, J.-P.: Taking a Stand on the Sand of the Seashore: A Postcolonial Exploration of Revelation 13, in: Barr, D.L. (Hg.): Reading the Book of Revelation, SBL Ressources for Biblical Study 44, 119–135.
Sablayrolles, R.: Domitien, l'Auguste ridicule, in : Pailler, J.-M./Ders. (Hg.) : Les années Domitien, Pallas. Revue d'Etudes Antiques, Toulouse 1992, 113–144.
Sacchi, P.: Jewish Apocalyptic and its History, JSPE.S 20, Sheffield 1990.
Sänger, D.: Erwägungen zur historischen Einordnung und zur Datierung von „Joseph und Aseneth", ZNW 76, 1985, 86–106.
de Sainte Croix, G.E.M.: Why Were the Early Christians Persecuted?, PaP 26, 1963, 6–38.
Ders.: Why Were the Early Christians Persecuted? A Rejoinder, PaP 27, 1964, 28–33.
Salač, A.: Inscriptions des Kymé d'Éolide, de Phocée, de Tralles et de quelques autres Villes d'Asie Mineure, BCH 51, 1927, 374–400.
Samuel, A.E.: Greek and Roman Chronology, Calendars and Years in Classic Antiquity, HKAW I 7a, München 1972.
Sand, A.: Art. Papias von Hierapolis, in: LACL, 476f.
Ders.: Briefe als interpretierende Begleitschreiben. Die sieben Sendschreiben der Joh-Apokalypse, in: Backhaus, K. (Hg.): Schrift und Tradition, FS J. Ernst, Paderborn/München/Wien/Zürich 1996, 373–383.
Satake, A.: Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse, WMANT 91, Neukirchen-Vluyn 1966.
Scarre, C.: Die römischen Kaiser. Herrscher von Augustus bis Konstantin, Deutsch von N. Gatter, Düsseldorf 1996.
Schäfer, P.: Der Bar Kokhba-Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom, TSAJ 1, Tübingen 1981.
Schenk Graf von Stauffenberg, A.: Die Römische Kaisergeschichte bei Malalas, Griechischer Text der Bücher IX–XII und Untersuchungen, Stuttgart 1931.
Scherrer, P. (Hg.): Ephesos. Der neue Führer, 100 Jahre Österreichische Ausgrabungen 1895–1995, Wien 1995.
Scherrer, S.J.: Signs and Wonders in the Imperial Cult: A New Look at a Roman Religious Institution in the Light of Rev 13:13–15, JBL 103/4, 1984, 599–610.

Schillinger-Häfele, U.: Plinius, ep. 10,96 und 97: Eine Frage und ihre Beantwortung, Chiron 9, 1979, 383–392.
Schmid, J.: Studien zur Geschichte des griechischen Apokalypse-Textes: Die alten Stämme MThS.HE 1,2, München 1955.
Schmidt, J.: Die Rätselzahl 666 in Offb 13:18. Ein Lösungsversuch auf der Basis lateinischer Gematrie, NT 44, 2002, 35–54.
Schnelle, U.: Einleitung in das Neue Testament, UTB 1830, Göttingen [4]2002.
Schoedel, W.R.: Die Briefe des Ignatius von Antiochien, Hermeneia, München 1990.
Scholtissek, K.: „Mitteilhaber an der Bedrängnis, der Königsherrschaft und der Ausdauer in Jesus" (Offb 1,9). Partizipatorische Ethik in der Offenbarung des Johannes, in: Backhaus, K. (Hg.): Theologie als Vision. Studien zur Johannes-Offenbarung, SBS 191, Stuttgart 2001, 172–207.
Schorndorfer, S.: Öffentliche Bauten hadrianischer Zeit in Kleinasien, Charybdis 14, Münster 1997.
Schowalter, D.N.: The Emperor and the Gods, HDR 28, Minneapolis 1993.
Ders.: The Zeus Philios and Trajan Temple: A Context for Imperial Honors, in: Koester, H. (Hg.): Pergamon. Citadel of the Gods, Harrisburg 1998, 233–249.
Schürer, E.: Die Prophetin Isabel in Thyatira. Offenb. Joh. 2,20, in: v. Harnack, A. u.a. (Hg.): Theologische Abhandlungen, FS C. v. Weizsäcker, Tübingen 1892, 37–58.
Ders.: Rezension zu v. Harnack, A. u.a. (Hg.): Theologische Abhandlungen, FS C. v. Weizsäcker, Freiburg 1892, ThLZ 18, 1893, 153–157.
(Schürer, E.)/Vermes, G./Millar, F.: The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135), Bd. I, Edinburgh 1973.
Dies./Black, M.: The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135), Bd. II, Edinburgh 1979.
(Schürer, E.)/Vermes, G./Millar, F./Goodman, M.: The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135), Bd. III 1, Edinburgh 1986.
Dies.: The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135), Bd. III 2, Edinburgh 1987.
Schüssler Fiorenza, E.: Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul, JBL 92, 1973, 565–581.
Dies.: Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt, Stuttgart/Berlin/Köln 1994.
Dies.: Die Worte der Prophetie. Die Apokalypse des Johannes theologisch lesen, JBTh 14, 1999, 71–94.
Dies.: The Book of Revelation. Justice and Judgment, Philadelphia 1985.
Dies.: The Quest for the Johannine School: The Fourth Gospel and the Apocalypse, NTS 23, 1977, 402–427.
Schütz, R.: Die Offenbarung des Johannes und Kaiser Domitian, FRLANT 50, Göttingen 1933.
Schulz, A.: Bonsignore Bonsignori in Kyzikos, in: Schwertheim, E. (Hg.): Studien zum antiken Kleinasien III, Asia Minor Studien 16, Bonn 1995.
Ders./Winter, E.: Historisch-Archäologische Untersuchungen zum Hadrianstempel von Kyzikos, in: Schwertheim, E. (Hg.): Mysische Studien, Asia Minor Studien 1, Bonn 1990, 33–82.
Schuster, M.. Art. Victorinus von Pettau, in: PRE VIII 2, 2081–2085.
Schwabl, H./Simon, E.: Art. Zeus II.III.Nachträge, in: PRE.S XV, 993–1481.
Schwarte, K.H.: Art. Victorinus von Pettau, in: LACL, 627f.
Schwartz, E.: Art. Eusebios 24: Eusebios von Caesarea, in: PRE VI, 1370–1439.
Schwertheim, E.: Zu Hadrians Reisen und Stadtgründungen in Kleinasien. Eine neue Gründungsära, EA 6, 1985, 37–42.
Scott, K.: Greek and Roman Honorific Month, YCS 2, 1931, 201–278.
Ders.: The Imperial Cult under the Flavians, Stuttgart/Berlin 1936.
Seeliger, H.R.: Art. Märtyrerakten, in: LACL, 411–419.
Sellin, E./Fohrer, G.: Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg [11]1969.
Sherwin-White, A.N.: Early Persecutions and Roman Law Again, JThS NS 3, 1952, 199–213.
Ders.: The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary, Oxford [3]1985.

Ders.: Why Were the Early Christians Persecuted? An Amendment, PaP 27, 1964, 23–27.
Siegert, F.: Der Erstentwurf des Johannes, MJSt 16, Münster 2004.
Ders.: Drei hellenistisch-jüdische Predigten, Ps.-Philon, „Über Jona", „Über Jona" (Fragment) und „Über Simson", II Kommentar nebst Beobachtungen zur hellenistischen Vorgeschichte der Bibelhermeneutik, WUNT 61, Tübingen 1992.
Ders.: Philon von Alexandrien, Über die Gottesbezeichnung „wohltätig verzehrendes Feuer" (*De Deo*), Rückübersetzung des Fragments aus dem Armenischen, deutsche Übersetzung und Kommentar, WUNT 46, Tübingen 1988.
Ders.: Unbeachtete Papiaszitate bei Armenischen Schriftstellern, NTS 27, 1981, 605–614.
Ders.: Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta, MJSt 9, Münster/Hamburg/Berlin/London 2001.
Ders.: Register zur ‚Einführung in die Septuaginta'. Mit einem Kapitel zur Wirkungsgeschichte, MJSt 13, Münster/Hamburg/London 2003.
Sieffert, F.: Art. Nikolaiten, in: RE 14, 63–68.
Slater, T.B.: Dating the Apocalypse to John, Bib. 84, 2003, 252–258.
Ders.: On the Social Setting of the Revelation to John, NTS 44, 1998, 232–256.
Smith, R.R.R.: The imperial reliefs from the Sebasteion at Aphrodisias, JRS 77, 1987, 88–138.
Söding, T.: Heilig, heilig, heilig. Zur politischen Theologie der Johannes-Apokalypse, ZThK 96, 1999, 49–76.
Söllner, P.: Jerusalem, die hochgebaute Stadt. Eschatologischess und Himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum, TANZ 25, Tübingen/Basel 1998.
Southern, P.: Domitian. Tragic Tyrant, London 1997.
Spawforth, A.J.S.: The Panhellenion Again, Chiron 29, 1999, 339–352.
Ders./Walker, S.: The World of the Panhellenion, I. Athens and Eleusis, JRS 75, 1985, 78–104.
Dies.: The World of the Panhellenion, II. Three Dorian cities, JRS 76, 1986, 88–105.
Speigl, J.: Der Römische Staat und die Christen, Staat und Kirche von Domitian bis Commodus, Amsterdam 1970.
Spitta, F.: Die Offenbarung des Johannes, Halle 1889.
Stahl, M.: Imperiale Herrschaft und provinziale Stadt. Strukturprobleme der römischen Reichsorganisation im 1.–3. Jh. der Kaiserzeit, Hyp. 52, Göttingen 1978.
Stahl, R.: ‚Eine Zeit, Zeiten und die Hälfte einer Zeit'. Die Versuche der Eingrenzung der bösen Macht im Danielbuch, in: v. d. Woude, A.S.: The Book of Daniel in the Light of New Findings, BEThL 106, Leuven 1993, 480–494.
Stamatiades, E.I.: ΣΑΜΙΑΚΑ ΗΤΟΙ ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΝΗΣΟΥ ΣΑΜΟΥ ΑΠΟ ΤΩΝ ΠΑΝΑΡΧΙΩΝ ΧΡΟΝΩΝ ΜΕΧΡΙ ΤΩΝ ΚΑΘ' ΗΜΑΣ, ΤΟΜΟΣ ΠΡΟΤΟΣ, ΕΝ ΣΑΜΩΙ 1881:
Stambaugh, J.E./Balch, D.L.: Das soziale Umfeld des Neuen Testaments, GNT 9, Göttingen 1992.
Stampolides, N: ΒΩΜΟΙ – ΘΡΟΝΟΙ, ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΚΑ ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΕΞ ΑΘΕΝΩΝ 18, 1985, 231–245.
Stauffer, E.: Christus und die Caesaren. Historische Skizzen, Hamburg [5]1960.
Stegemann, W.: Art. Polemon (Sophist) 10: Antonius Polemon, in: PRE XXI 2, 1320–1357.
Stengel, P.: Art. Ephesia 2: 'Εφησία, in: PRE V, 2753–2771.
Steskal, M.: Zu den Stiftungen des M. Claudius P. Vedius Antoninus Phaedrus Sabinianus und ihrem Echo in Ephesus, Tyche 16, 2001, 177–188.
Ders./La Torre, M.: Das Vediusgymnasium in Ephesus, JÖAI 70, 2001, 221–244.
Stolt, J.: Om dateringen af Apokalypsen, DTT 40, 1977, 202–207.
Strack, P.L.: Untersuchungen zur Römischen Reichsprägung des zweiten Jahrhunderts, Teil II: Die Reichsprägung zur Zeit des Hadrian, Stuttgart 1933.
Strecker, G.: Chiliasmus und Doketismus in der Johanneischen Schule, KuD 38, 1992, 30–46.
Ders.: Literaturgeschichte des Neuen Testaments, UTB 1682, Göttingen 1992.
Strobel, A.: Abfassung und Geschichtstheologie der Apokalypse. Nach Kap. XVII. 9–12, NTS 10, 1963/64, 433–445.
Ders.: Art. Apokalypse des Johannes, in : TRE 3, 174–189.

Strobel, K.: Domitian – Kaiser und Politik im Spannungsfeld des Übergangs zur Monarchie des 2. Jh. n.Chr., in: Pailler, J.-M./Sablayrolles, R. (Hg.): Les Anneés Domitien, Pallas. Revue d'Etudes Antiques, Toulouse 1992, 359–395.

Stübe, R.: Der Himmelsbrief in der Religionsgeschichte, Tübingen 1918.

Stutzinger, D.: Der Adventus des Kaisers und der Einzug Christi in Jerusalem, in : Spätantike und frühes Christentum, Ausstellung im Liebieghaus Museum alter Plastik, Frankfurt am Main, Frankfurt 1984, 284–307.

Suchla, B.R.: Art. Hippolyt, in: LACL, 296–299.

Swete, H.B.: Commentary on Revelation, Grand Rapids 1977.

Syme, R.: Journeys of Hadrian, ZPE 73, 1988, 159–170.

Ders.: The Imperial Finances under Domitian, Nerva and Trajan, JRS 20, 1930, 55–70.

Syme Russell, D.: Apocalyptic. Ancient and Modern, Philadelphia [2]1978.

Ders.: Apokalyptik – Prophetie – Pseudonymität, in: Koch, K./Schmidt, J.M. (Hg.): Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 311–326.

Ders.: The Imperial Finances under Domitian, Nerva and Trajan, JRS 20, 1930, 55–70.

Taeger, F.: Charisma II, Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes, Stuttgart 1960.

Taeger, J.-W.: Begründetes Schweigen. Paulus und paulinische Tradition in der Johannesapokalypse, in: Trowitzsch, M.: (Hg.): Paulus, Apostel Jesu Christi, FS G. Klein, Tübingen 1998, 187–204.

Ders.: Eine fulminante Streitschrift. Bemerkungen zur Apokalypse des Johannes, in: Kurz, W./ Lächele, R./Schmalenberg, G. (Hg.): Krisen und Umbrüche in der Geschichte des Christentums, FS M. Greschat, GSTR 9, Gießen 1994, 293–311.

Ders.: ‚Gesiegt! O himmlische Musik des Wortes!'. Zur Entfaltung des Siegesmotivs in den johanneischen Schriften, ZNW 85, 1994, 23–46.

Ders.: Hell oder dunkel? Zur neueren Debatte um die Auslegung des ersten apokalyptischen Reiters, in: Mell, U./Müller U.B. (Hg.): Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte, FS J. Becker, BZNW 100, Berlin/New York 1999, 369–389.

Ders.: Johannesapokalypse und Johanneischer Kreis, BZNW 51, Berlin/New York 1989.

Ders.: Offenbarung 1.1–3: Johanneische Autorisierung einer Aufklärungsschrift, NTS 49, 2003, 176–192.

Taliaferno Boatwright, M: Hadrian and the Cities of the Roman Empire, Princeton 2000.

Dies.: Rezension zu Willers, D.: Hadrians panhellenishes Programm. Archäologsiche Beiträge zur Neugestaltung Athens durch Hadrian, AK.B 16, Basel 1990, Journal of Roman Archaeology 7, 1994, 426–431.

Tataki, A.: The Gladiatorial Games in Smyrna (Vortrag auf dem First International Symposium on Smyrna vom 21.–23. Juli 2003, erscheint voraussichtlich 2006/7).

Tenney, M.C.: Die Welt des Neuen Testaments, Marburg [4]1994.

Thalheim, T.: Art. Ἀσεβείας γραφή, in: PRE II, Sp. 1529–1531.

Thomas, R.H.: Revelation 1–7, An Exegetical Commentary, Chicago 1992.

Thompson, L.L.: The book of Revelation: Apocalypse and empire, Oxford/New York 1990.

Thraede, K.: Noch einmal: Plinius d.J. und die Christen, ZNW 94, 2004, 102–128.

Thulin, C.O.: Art. Iuppiter, in: PRE X, Sp. 1126–1144.

Tod, M.N.: Greek Inscriptions from Macedonia, JHS 62, 1922, 167–183.

Ders.: Notes on some Inscriptions from Asia Minor, ClR 29, 1915, 1–4.

Tölle-Kastenbein, R.: Das Olympieion in Athen, Arbeiten zur Archäologie, Köln 1994.

Dies.: Die antike Stadt Samos, Mainz 1969.

Tuchelt, K.: Frühe Denkmäler Roms in Kleinasen, Teil 1: Roma und Promagistrate, IM.B 23, Tübingen 1979.

Ders.: Vorarbeiten zu einer Topographie von Didyma. Eine Untersuchung der inschriftlichen und archäologischen Zeugnisse, Im.B. 9, Tübingen 1973.

Ulland, H.: Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes. Das Verhältnis der sieben Sendschreiben zu Apokalypse 12–13, TANZ 21, Tübingen/Basel 1997.

Ulrich, J.: Art. Eusebius von Caesarea, in: LACL, 209–214.

Ulrichsen, J.H.: Die sieben Häupter und die zehn Hörner. Zur Datierung der Offenbarung des Johannes, StTh 39, 1985, 1–20.

Unger, E.: Art. Drachen und Drachenkampf, in: RLA 2, 231–235.

Urner, C.: Kaiser Domitian im Urteil antiker literarischer Quellen und moderner Forschung, Augsburg 1993.

Utecht, T./Schulz-Rincke, V./Grothkopf, A.: Warum kein rechter Winkel? Zur Architektur des Hierothesions von Antiochos I. auf dem Nemrud Daği, in: Heedemann, G./Winter, E. (Hg.): Neuere Forschungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens, Asia Minor Studien 49, 97–114.

Vanni, U.: L'Apocalypse johannique. État de la question, in: Lambrecht, J. (Hg.): L'Apocalyse johanniqaue et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament, BEthL 53, Gembloux/Leuven 1980, 21–46.

Ders.: La Struttura Letteraria dell' Apocalisse, Aloi. 8, Rom 1971.

Vermeule, C.C.: A Greek Theme and its Survival: the Ruler's Shield (Tondo Image) in Tomb and Temple, PAPS 109, 1965, 361–397.

Vetten, C.P.: Art. Justin der Märtyrer, in: LACL, 365–369.

Vielhauer, P.: Apokalypsen und Verwandtes, in: Koch, K./Schmidt, J.M. (Hg.): Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 403–439.

Ders./Strecker, G.: Apokalypsen und Verwandtes, in: Hennecke, E./Schneemelcher, W. (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ^{6}1997, 491–547.

Vielhauer, P.: Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter, GLB, vierter Druck der 1. Auflage 1975, Berlin/New York 1985.

Vischer, E.: Die Entstehung der Zahl 666. I., ZNW 5, 1904, 84–86.

Ders.: Die Offenbarung Johannis. Eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung, Leipzig 1886.

Ders.: Die Zahl 666 Apc 13,18, ZNW 4, 1903, 167–174.

Vismara, C.: Domitien, Spectacles, Supplices et Cruauté, in: in: Pailler, J.-M./Sablayrolles, R. (Hg.): Les Anneés Domitien, Pallas. Revue d'Etudes Antiques, Toulouse 1992, 413–420.

Vittinghoff, F.: Kaiser Augustus, PerGe 20, Göttingen/Berlin/Frankfurt 1959.

Voelter, D.: Die Entstehung der Apokalypse, Freibung ^{2}1885.

Vogel-Weidemann, U.: Die Statthalter von Africa und Asia in den Jahren 14-68 n. Chr. Eine Untersuchung zum Verhältnis Princeps und Senat, Antiquitas 31, Bonn 1982.

Vogt, H.J.: Art. Origenes, in: LACL, 460–468.

Volz, P.: Merkmale jüdischer Apokalyptik, in: Koch, K./Schmidt, J.M. (Hg.): Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 249–257.

Wagner, J. (Hg.): Gottkönige am Euphrat. Neuere Ausgrabungen und Forschungen in Kommagene, Mainz 2000.

Ders./Petzl, G.: Relief- und Inschriftenfragmente des kommagenischen Herrscherkultes aus Ancoz, in: Heedemann, G./Winter, E. (Hg.): Neuere Forschungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens, Asia Minor Studien 49, 85–96.

Wainwright, A.W.: Mysterious Apocalypse. Interpreting the Book of Revelation, Nashville 1993.

Waldmann, H.: Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithridates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I., EPRO 34, Leiden 1973.

Wall, R.W.: Revelation, New International Biblical Commentary 18, Peabody 1991.

Wallace-Hadrill, A.: Suetonius. The Scholar and his Caesars, London 1983.

Wallace-Hadrill, D.S.: Art. Eusebius von Caesarea, in: TRE 10, 537–543.

Walter, O.: Antikenbericht aus Smyrna, JÖAI 21/22, 1922-24, Beibl., 223–269.

Walter, N.: Nikolaos, Proselyt aus Antiochien und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon, Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus in Ephesus, ZNW 93, 2002, 200–226.

Walton, C.S.: Oriental senators in the service of Rome: A stugy of imperial policy down to the death of Marcus Aurelius, JRS 19, 1929, 38–66.

Waltzing, J.P.: Etude historique sur les Corporations professionelles ches les Romains: depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident, Band I–4, Heidelberg 1970.

Warden, D.: Imperial Persecution and the Dating of 1 Peter and Revelation, JETS 34, 1991, 203–212.

Weber, W.: Josephus und Vespasian. Untersuchungen zu dem Jüdischen Krieg des Flavius Josephus, Berlin/Stuttgart/Leipzig 1921.

Ders.: ... NEC NOSTRI SAECULI EST. Bemerkungen zum Briefwechsel des Plinius und Traian über die Christen, in: Klein, R. (Hg.): Das frühe Christentum im Römischen Staat, WdF 267, Darmstadt 1971, 1–32.

Ders.: Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1907, Hildesheim/New York 1973.

Wegner, M.: Hadrian, Plotina, Marciana, Matidia, Sabina, in: Boehringer, E./v. Kaschnitz-Weinberg, G./Wegner, M. (Hg.): Das Römische Herrscherbild II 3, Berlin 1956.

Weijenbourg, R.: Les Lettres d'Ignace d'Antioche. Étude de Critique Littéraire et de Théologie, Leiden 1969.

Weinreich, O.: Antike Himmelsbriefe, ARW 10, 1907, 566f.

Ders.: Antikes Gottmenschentum, in: Wlosok, A. (Hg.): Römischer Kaiserkult, WdF 372, Darmstadt 1978, 55–81.

Ders.: Lykische Zwölfgötter-Reliefs. Untersuchungen zur Geschichte des dreizehnten Gottes, SHAW.PH 5, 1913, Heidelberg 1913.

Ders.: Neue Urkunden zur Sarapisreligion, Tübingen 1919.

Ders.: Typisches und Individuelles in der Religiosität des Älius Aristides, NJKA 33, 1914, 597–606.

Weinstock, S.: Art. Victoria.1, in: PRE VIII A 2, Sp. 2501–2542.

Weiser, A.: Die Apostelgeschichte II, Kapitel 13–28, ÖTK 5/2, Gütersloh/Würzburg 1985.

Weiß, J.: Art. Kleinasien in der apostolischen Zeit, RE^3 10, 535–563.

Ders.: Die Offenbarung des Johannes. Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte, FRLANT 3, Göttingen 1904.

Weiss, P.: Eumeneia und das Panhellenion, Chiron 30, 2000, 617–639.

Ders.: Hadrian in Lydien, Chiron 25, 1995, 213–224.

Wellhausen, J.: Analyse der Offenbarung Johannis, AGWG.PH 9,4, Berlin 1907.

Ders.: Zur apokalyptischen Literatur, in: Koch, K./Schmidt, J.M. (Hg.): Apokalyptik, WdF 365, Darmstadt 1982, 58–66.

Welwei, K.-W./Rhodes, P.J.: Art. Polis, in: DNP 10, Sp. 22–26.

Weynand, R.: Art. Flavius 77: T. Flavius Domitianus = Imperator Caesar Domitianus, in: PRE VI 2, Sp. 2541–2596.

Ders.: Art. Flavius 207: Imperator T. Flavius Vespasianus Augustus = Titus, in: PRE VI 2, Sp. 2695–2729.

Whitacre, R.A.: Rezension zu Thompson, L.L.: The Book of Revelation: Apocalypse and Empire, AThR 74, 1992, 231 – 233.

Wiesehöfer, J.: Art. Proskynesis, in: DNP 10, Sp. 443f.

Wikenhauser, A.: Die Offenbarung des Johannes, RNT 9, Regensburg ^{3}1959.

Ders./Schmid, J.: Einleitung in das Neue Testament, Freiburg/Basel/Wien ^{6}1973.

Wildberger, H.: Jesaja, 2. Teilband: Jesaja 13–27, BK X/2, Neukirchen-Vluyn 1978.

Willers, D.: Hadrians panhellenisches Programm. Archäologische Beiträge zur Neugestaltung Athens durch Hadrian, AK.B 16, Basel 1990.

Wilson, J.C.: The Problem of the Domitianic Date of Revelation, NTS 39, 1993, 587–605.

Windisch, H.: Die Orakel des Hystaspes, VNAW.L 28,3, Amsterdam 1929.

Winter, E.: Staatliche Baupolitik und Baufürsorge in den römischen Provinzen des kaiserzeitlichen Kleinasien, Asia Minor Studien 20, Bonn 1996.

Wissowa, G.: Religion und Kultus der Römer, HKAW IV 5, München 1912, Nachdruck München 1971.

Witulski, T.: Die Adressaten des Galaterbriefes. Untersuchungen zur Gemeinde von Antiochia ad Pisidiam, FRLANT 193, Göttingen 2000.

Ders.: Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz *Asia* von Augustus bis Antoninus Pius, NTOA 63, Göttingen/Fribourg 2007.

Wlosok, A.: Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte, Gym. 66, 1959, 14–32.

Wörrle, M.: Ägyptisches Getreide für Ephesos, Chiron 1, 1971, 325–340.

Ders.: Neue Inschriftenfunde aus Aizanoi I, Chiron 22, 1992, 337–376.

Ders.: Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien, Studien zu einer agonistischen Stiftung aus Oinoada, Vestigia 39, München 1988.

Ders.: Zur Datierung des Hadrianstempels an der ‚Kuretenstrasse' in Ephesos, AA 3, 1973, 470–477.

Wolters, P.: ΕΛΑΦΟΣΤΙΚΟΣ, Hermes 38, 1903, 265–273.

Wrede, W.: Vom Misokampos auf Samos, MDAI.A 64, 1929, 67–96.

Wulf, U.: Der Stadtplan von Pergamon, IM 44, 1994, 135–174.

Wyrwa, D.: Art. Clemens von Alexandrien, in: LACL, 128–131.

Yarbro Collins, A.: Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism, Supplements to the Journal for the Study of Judaism, Formerly StPB 50, Leiden/New York/Köln 1996.

Dies.: Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse, Philadelphia 1984.

Dies.: Dating the Apocalypse of John, BR 26, 1981, 33–45.

Dies.: Myth and History in the Book of Revelation: The Problem of its Date, in: Halpern, B./Levenson, J.D. (Hg.): Traditions and Transformations: Turning Points in Biblical Faith, Winona Lake 1981, 377–403.

Dies.: Pergamon in Early Christian Literature, in: Koester, H. (Hg.): Pergamon. Citadel of the Gods, Harrisburg 1998, 163–184.

Dies.: Persecution and Vengeance in the Book of Revelation, in: Hellholm, D. (Hg.): Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen 1983, 729–749.

Dies.: Revelation 18: Taunt-Song or Dirge?, in: Lambrecht, J. (Hg.): L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament, BEThL 53, Gembloux/Leuven 1980, 185–204.

Dies.: Rezension zu Thompson, L.L.: The Book of Revelation: Apocalypse and Empire, JBL 110, 1991, 748 – 750.

Dies.: Rezension zu Thompson, L.L.: The Book of Revelation: Apocalypse and Empire, JR 72, 1992, 98f.

Dies.: Vilification and Self-Definition in the Book of Revelation, HThR 79, 1986, 308–320.

Dies.: The Combat Myth in the Book of Revelation, HDR 9, Missoula 1976.

Dies.: The Political Perspective of the Revelation of John, JBL 96, 1977, 241–256.

Ysebaert, J.: Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development, GCP 1, Nijmegen 1962.

Zahn, T.: Die Offenbarung des Johannes, KNT 18d, Nachdruck der 1.–3. Auflage 1924–1926, Wuppertal 1986.

Zeiller, J: Institutum Neronianum. Hirngespinst oder Wirklichkeit, in: Klein, R. (Hg.): Das frühe Christentum im Römischen Staat, WdF 267, Darmstadt 1971, 236–243.

Zimmerli, W.: Grundriß der alttestamentlichen Theologie, TW 3,1, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz [5]1985.

Zangenberg, J.: Rezension zu Thompson, L.L.: The Book of Revelation. Apocalypse and Empire, ThLZ 117, 1992, Sp. 512–515.

Ziegler, K./Waser, O.: Art. Zeus, in: Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie VI, Sp. 564–759.

Zimmermann, B.: Art. Katharsis, in: DNP 6, Sp. 349–351.

Zimmermann, H.: Christus und die Kirche in den Sendschreiben der Apokalypse, in: Schilling, O./Zimmermann, H. (Hg.): Unio Christianorum, F.S. L. Jaeger, Paderborn 1962, 176–197.